

A POLITIKUM FILOZÓFIÁJA

Bence György- emlékkönyv

SZERKESZTETTE
POGONYI SZABOLCS
BODNÁR M. ISTVÁN
BORBÉLY GÁBOR

Gondolat

X 126769

A politikum filozófiája

BENCE GYÖRGY-
EMLÉKKÖNYV

Szerkesztette
Pogonyi Szabolcs
Bodnár M. István
Borbély Gábor

Gondolat Kiadó
Budapest, 2010

A kötet megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap támogatta

nka
Nemzeti Kulturális Alap

SZTE Egyetemi Könyvtár



J000843707



X 126769

© Szerzők, 2010
© Szerkesztők, 2010

Minden jog fenntartva. Bármilyen másolás, sokszorosítás,
illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás
a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásához van kötve.

www.gondolatkiado.hu
gondolatkiado.blog.hu
facebook.com/gondolatkiado
twitter.com/gondolatkiado

A kiadásért felel Bácskai István
Felelős szerkesztő Böröczki Tamás
Műszaki szerkesztő Pintér László
Tördelő Lipót Éva
Nyomta és kötötte Prime Rate Kft.

ISBN 978 963 693 247 3

TARTALOM

Tartalom

Előszó (POGONYI SZABOLCS)	7
I.	
HUORANSZKI FERENC Politikai filozófia és etika	15
HORKAY HÖRCHER FERENC A politikai ítéletalkotás fogalmáról	28
POGONYI SZABOLCS Az eszmetörténettől a politikáig és vissza	63
II.	
KOVÁCS ANDRÁS A filozófus félelme az erdőszélen	95
ORTHMAYR IMRE Nyitott szemmel	120

III.

HALMOS KÁROLY	
Racionalitás és rezon	
<i>Hajnal István „hatalomelmélete”</i>	147
FÜLÖP ENDRE	
Politika mint társalgás	156
GÁNGÓ GÁBOR	
Letérhet-e egy szatellita a pályájáról?	
<i>Hannah Arendt és Siegfried Kracauer</i>	
<i>Magyarországról és a csatlós államokról 1956 körül</i>	173
KOVÁCS GÁBOR	
Birodalom, demokrácia, legitimitás – a politikai tér az ezredforduló után	193
SZÁNTÓ VERONIKA	
Természetjog és üldöztetés	
<i>Leo Strauss Locke-értelmezéséről</i>	218
Bence György válogatott publikációi	243

Előszó

Nem így terveztük. Bodnár István 2006 szeptemberében felvette, hogy Festschrifttel köszöntsük Bence György filozófust a következő év decemberében esedékes 66. születésnapján. A javaslat meglepő volt, hiszen a tekintélyes, iskolateremtő tudósok előtt általában kerek születésnapjok alkalmából szokás önálló kötetet tisztelegni. Az ötlet azonban éppen szokatlansága miatt volt érdekes.

Bence nem volt érzelgős alkat, és bár talán meghatotta volna kollégáinak és hallgatóinak tiszteletnyilvánítása és szerete, valószínűleg feszélyezve is érezte volna magát. Ráadásul az efféle ünnepi megemlékezések pátoszába mindig vegyül némi melankólia. A kerek születésnapjok évforduló, a tudományos eredmények ünnepélyes elismerése, a már öszülő halántékú, érett tudóssá lett egykori diákok laudációja az idő múlására figyelmeztet: leltárkészítésre emlékeztet. A tiszteletkör könnyen keltheti azt a benyomást, mintha az életmű már lezárult volna.

Arról nem is beszélve, hogy Bence György nem akart udvartartást, filozófiai iskolát létrehozni. Szerteágazó érdeklődése, a leegyszerűsítésekkel és az általánosításokkal kapcsolatos bizalmatlansága és ironikus szemléletmódja lehetetlenné is tette volna egységes világnézetű irányzat alapítását. „A politikai filozófiában mindenevő vagyok” – szokta mondani.

A nem kerek évforduló alkalmából készített Festschrift valószínűleg sokat enyhített volna az esemény pátoszára és

melankóliáján. A sors azonban közbeszólt. Egy váratlan szív-roham október 28-án elvitte Bence Györgyöt. A főhajtásra, a tudományos munka ünnepélyes elismerésére már csak posztumusz Festschrift, vagyis megemlékezés, emlékkönyv formájában van lehetőség. Az eredeti ötletből csak annyi használható, hogy az évkönyv sem kerek évszámhoz kötődik: Bence György 2010. december 8-án lenne 69 éves.

Bence negyvenévi filozófusi pályája során hosszú utat járt be. A marxista tudományfilozófia kritikájától jutott el Hume-on és Hegelen keresztül a 20. századi politikai filozófiához. Ez az út azonban bővelkedett kényszerpihenőkben és vargabetűkben. 1966-ban diplomázott az ELTE bölcsészkarán filozófiából. Az MTA Filozófiai Intézetének tudományos segédmunkatársa lett, ahonnan politikai okokból 1968-ban eltávolították.

1972-ben Márkus Györggyel és Kis Jánossal átfogó kritikát írt *Lehetséges-e egyáltalán kritikai gazdaságtan?* címmel. A szerzők ebben arra a következtetésre jutottak, hogy a marxi gazdaságtan elméleti okokból kudarcra van ítélve. A könyv nem jelenhetett meg, Bence György 1989-ig nem publikálhatott, és nem kaphatott állást. Humorérzékét azonban a nehézségek és igazságtalanságok ellenére sem veszítette el. „A rezsimváltás után, zsenge 48 éves fejjel először tanár lehettem Magyarországon” – emlékezett vissza a rá jellemző fanyar iróniával a kilencvenes évek közepén.

Az 1972-ben Lukács György és Márkus György témavezetésével írt disszertációját csak 1989-ben védhette meg. *Kritikai előtanulmányok egy marxista tudományfilozófiához* – áll a közel ezer oldalas disszertáció címlapján. Az „előtanulmányok” finoman szólva is szerény kifejezés. A dolgozat 400 oldalas vaskos könyvként jelent meg, 40 oldal jegyzettel és 35 oldalnyi hivatkozott szakirodalommal.

Tizenhét év nagy idő, egy mégoly kitűnően megírt disszertáció esetében is. „Oly sok idő telt el, és az érintett kérdések tár-

gyalása olyan sokat haladt közben a nemzetközi irodalomban, hogy mind a két opponens kénytelen volt történeti módon nyúlni a dolgozathoz” – válaszolta Bence a megkésett védés opponenseinek. Nem magyarázkodni akart, és nem is volt miért. Nem csak személyes okokból, de szívből gyűlölte a rezsimet, amely az ő tudományos előrejutását is megakadályozta. Viszont nem szégyellte és sosem tagadta, hogy akkoriban marxista volt, és marxista alapon bírálta a kommunizmust. Legalábbis egy ideig. „Éreztem már, de nem akartam belátni, hogy igazából nem vagyok marxista. A következtetés levonásához még öt évre volt szükségem.”

A hetvenes években álnéven jelentek meg szamizdatban írásai. Tagja volt a Bibó-emlékkönyv szerkesztőbizottságának. 1977-ben Kis Jánossal szolidaritási aláírásgyűjtést szervezett a Charta 77, a csehszlovák demokratikus ellenzék alapító nyilatkozata mellett. Bence György vezető szerepet vállalt a magyar demokratikus ellenzék megszervezésében, és részt vett a nyolcvanas évek ellenzéki mozgalmában. Szabadfoglalkozású fordítóként és szerkesztőként kereste kenyerét, majd miután nyugati emberi jogi szervezetek nyomására útlevelet kapott, amerikai egyetemeken tanított és kutatott.

1989-ben rehabilitálták, és az ELTE bölcsészkar Filozófiai Tanszékcsoportjának docensévé, majd 1990-ben ugyanitt egyetemi tanárrá nevezték ki. Több éven át tanszékcsoport-vezetőként tevékenykedett. A kilencvenes évek elején a Fidesz tanácsadója volt. Kezdeményező szerepet játszott a tehetséges egyetemi hallgatók felkarolására létrehozott Láthatatlan Kollégium megalapításában és a BUKSZ elindításában. 1994 óta politikai kommentátorként tevékenykedett. Utolsó nagy vállalkozása a *Metazin* internetes szemle elindítása volt.

Bence György a rendszerváltás utáni időszakban elsősorban 20. századi politikai esztétörténettel foglalkozott, a politika és politikai filozófia összefüggéseit tanulmányozta. *Válogatott politikai-filozófiai tanulmányok 1990–2006* című posztumusz kö-



tetében megjelent tanulmányai és esszéi a politikai jelenségek filozófiai eszmetörténeti szempontú elemzésére tesznek kísérletet. A kötet egyik írásában így fogalmaz:

Az utolsó harminc évben virágzó akadémiai diszciplínává vált politikai filozófia mintegy felülről tekint a politikára. Ezért nem sokat tud kezdeni azzal a jelenséggel, hogy a közvélemény szemében a politika gyanús vállalkozás, a politikus kétes figura. De létezik egy olyan politikai filozófia is, amely magából a politikai életből, a politikától elválaszthatatlan konfliktusokból indul ki. Ennek az irányzatnak a kulcsszava a „politikum”. A politika nem csak a gazdasági és társadalmi érdekek, a morális és ideológiai célok megvalósításának eszköze. Saját célja és méltósága van, mely nem kevésbé fontos, mint azok a célok, melyeknek alá szokták rendelni. Sőt, vannak olyan gondolkodók, akik a „politikum”-ról beszélnél egyenesen azt akarják mondani, hogy a politika fölötté áll mindezeknek a céloknak. A „politikum” filozófiája nem veszélytelen. De mindenképp van egy előnye: szembenéz azokkal a veszélyekkel, amelyeket az akadémiai politikai filozófia főárama elkerül.

Bence érdeklődése a rendszerváltás után egyre inkább eltávolodott a politikai filozófia akadémikus kérdéseitől. Ennek alighanem két oka is lehetett. Egyrészt beleunt az iskolás, pedáns filozófiai bogarászásába. Másrészt végre lehetősége nyílt rá, hogy közvetlenül is foglalkozzon politikai kérdésekkel, nem pedig csak eszmetörténeti és politikai filozófiai elmélkedésekbe bújtatott ironikus és közvetett módon értelmezze a politikát. A politikai filozófia az utolsó tizenöt évben Bence számára nemcsak akadémiai foglalatosság, hanem a politika – a köznapis politika, a finoman szólva sem filozofikus politikai viták és konfliktusok – megértésének eszköze volt.

Az ekkoriban született esszék arra engednek következtetni, hogy Bence a politikum sajátosságára vonatkozó átfogó érte-

kezés koncepcióján munkálkodott. Alighanem a politikum filozófiáját szerette volna kidolgozni: olyan filozófiai elméletet akart kialakítani, amely számot vet a politika nemcsak normatív etikai vonatkozásaival, hanem a politikai gyakorlat sajátosságaival is. A mű azonban nem készült el, ezért csak találgatni tudjuk, hogy milyen lett volna a teória és a praxis között húzó-dó szakadék fölé építendő híd. Valószínű, hogy Bence, ellentétben a marxista gyökerű praxisfilozófiákkal, nem a normatív filozófiai elmélet felől közelített volna a politikai gyakorlathoz, hanem épp fordítva: a politikai gyakorlatból kiindulva állított volna fel filozófiai elméletet. Nem véletlen, hogy Bence ezekben az években a politikai cselekvést a filozófiai igazságkeresés elé helyező Hannah Arendtre hivatkozott a legtöbbször.

Jelen kötet gerincét az ELTE BTK Filozófia Intézete és a Politikai Filozófia Alapítvány (POFA) szervezésében 2007 decemberében rendezett Bence György emlékkonferencia keretében elhangzott előadások képezik. Kivételt jelent Huoranszki Ferenc kötetindító esszéje, amely kifejezetten az emlékkönyv számára készült, Kovács András és Orthmayr Imre írásai, amelyek a BUKSZ 2008. nyári Bence-emlékszámban jelentek meg, valamint Gángó Gábor tanulmánya. A tanulmánykötetben olyan írásokat közlünk pályatársaitól és diákjaitól, amelyek a Bence érdeklődéséhez közel álló tudományterületek kimagasló színvonalú munkái, így remélhetőleg a politikai filozófia iránt érdeklődő szélesebb közönség számára is fontos gyűjteményt kínálhatunk. A kötetben szereplő írások jól tükrözik Bence sokszínű érdeklődését, amely a klasszikus politikai eszmetörténeti kérdések és a módszertani problémák mellett a kortárs politikaelmélet dilemmáit is felölelte.

Az I. részben szereplő tanulmányok Bence utolsó korszakának központi kérdéseit tárgyalják. Huoranszki Ferenc azt vizsgálja, milyen politikaértelmezés áll Bence kilencvenes években bekövetkezett fordulataiban. A tanulmány arra a kérdésre ke-

resi a választ, hogy vajon lehetséges-e a mindennapi politika tapasztalatát és a politikai filozófia akadémiai megközelítésmódját közelebb hozni egymáshoz Bence módszereivel. Horváth Hörcher Ferenc a politikai ítéletalkotás filozófiai aspektusait veszi számba, és Bence értékpluralista politikumfelfogását elemzi. Pogonyi Szabolcs azt járja körül Bence munkáinak segítségével, hogy milyen módszertani nehézségekkel kell megbirkóznia a politikai filozófia klasszikusaiból politikai ismereteket kinyerni óhajtó filozófusnak.

A II. rész két tanulmánya Bence életművének átfogó elemzését nyújtja. Kovács András írása Bence politikai és filozófiai világlátásának eszmetörténeti gyökereit tárja fel. A tanulmány Hannah Arendt és Carl Schmitt politikai egzisztencializmusával állítja párhuzamba Bence felfogását. Orthmayr Imre az 1989-ben, megírása után tizenhét évvel megvédett doktori értekezés és a 2007-ben megjelent posztumusz kötetet kapcsán tekinti át Bence pályafutását.

Az emlékkönyv utolsó részében szereplő írások Bence eszmetörténeti érdeklődéséhez szorosan kötődő témákat dolgoznak fel. Halmos Károly fogalomtörténeti értekezésében Hajnal István technikatörténeti nézeteinek sajátosságait ismerteti. Fülöp Endre a politikai konzervativizmus két formáját különíti el Michael Oakeshott gondolataiból kiindulva. Gángó Gábor esszéjében Hannah Arendtnek az 1956-os forradalomról írt munkáit Arendt forradalomfelfogásának tükrében elemzi. Kovács Gábor az ezredforduló utáni politikai tér, mindenekelőtt a nemzetállami szuverenitás kérdését járja körül a Michael Hardt – Toni Negri szerzőpáros munkái alapján. Végül Szántó Veronika Leo Strauss Locke-értelmezésének nehézségeire hívja fel a figyelmet.

Budapest, 2010. október 28.

Pogonyi Szabolcs

HUORANZAI HÍRME

Politikai filozófia és etika

I.

Egy személyes történettel szeretném kezdeni. A kilencvenes évek elején, nem sokkal azután, hogy kollégák lettünk az ELTE akkor még társadalomfilozófiáról elnevezett tanszékén, Bence Györggyel együtt kezdtük szerkeszteni a *Modern politikai filozófia* című kötetet. Már csaknem a munka vége felé jártunk, amikor Bence arra kért: fejezzem be egyedül. Akkoriban nem teljesen értettem, miért döntött így, hiszen a válogatást együtt készítettük elő, mi több, a kötet tulajdonképpen az ő ötlete alapján született, sok munkát fektetett bele, és viszonylag kevés volt hátra. Én már jó ideje ritkán foglalkozom szűkebb értelemben vett politikai filozófiával, és amúgy sem kenyerem a nyomozómunka. Így hát döntése okát nem kutattam.

Amikor azonban meghallgattam és utána elolvastam a Mindentudás Egyetemén tartott előadását, hirtelen mintha megértettem volna a döntés okát, bár sohasem kérdeztem (ugyan, miért is kérdeztem volna) feltevésem helyességéről. Úgyhogy feltevésem örökké feltevés marad. De a rövid tanulmánynak mégis ez lesz a kiindulópontja. Bence egy ponton elvesztette az érdeklődését az iránt a politikai filozófia iránt, amit éppen az általunk válogatott kötet szerzői, de legalábbis többségük, képvisel. Észérint a politikai filozófia elsősorban alkalmazott etika. Morális elvek segítségével és etikai intuíciók alapján kísérel meg értelmezni a politikát, amelyet magát sokszor csupán elvek „mechanikus” alkalmazásának tekint. Talán ez az, amit

reai a választ, hogy vajon lehetséges-e a mindennapi politika tapasztalatát és a politikai filozófia akadémiai megközelítését közelebb hozni egymáshoz Bence módszereivel. Horváth Hörcher Ferenc a politikai ítéletalkorás filozófiai aspektusait veszi számba, és Bence értékpluralista politikumfelfogását elemzi. Pogonyi Szabolcs azt járja körül Bence munkáinak segítségével, hogy milyen módszertani nehézségekkel kell megbírkóznia a politikai filozófia klasszikusaiból politikai ismereteket kinyerni óhajtó filozófusnak.

A III. rész két tanulmánya Bence életművének átfogó elemzését nyújtja. Kovács András írása Bence politikai és filozófiai világlátásának eszmetörténeti gyökereit tárja fel. A tanulmány Hannah Arendt és Carl Schmitt politikai egzisztencializmusával állítja párhuzamba Bence felfogását. Orthmayr Imre az 1989-ben megírása után tizenhét évvel megvédett doktori értekezés és a 2007-ben megjelent posztumusz kötetet kapcsán tekint át Bence pályafutását.

Az emlékkönyv utolsó részében szereplő írások Bence eszmetörténeti érdeklődéséhez szorosan kötődő témákat dolgoznak fel. Halmos Károly fogalomtörténeti értekezésében Hajnal István technikatörténeti nézeteinek sajátosságait ismerteti. Fülöp Endre a politikai konzervativizmus két formáját különíti el Michael Oakeshott gondolataiból kiindulva. Csongor Csaba esszéjében Hannah Arendtnek az 1956-os forradalomról írt munkáit Arendt forradalomfelfogásának tükrében elemzi. Kovács Csaba az ezredforduló utáni politikai tér, mindenekelőtt a nemzetállami szuverenitás kérdéséről járja körül a Michael Hardt – Toni Negri szerzőpáros munkái alapján. Végül Szántó Veronika Leo Strauss Locke-értelmezésének nehézségeire hívja fel a figyelmet.

Budapest, 2010. október 28.

Pogonyi Szabolcs

HUORANSZKI FERENC

Politikai filozófia és etika

Egy személyes történettel szeretném kezdeni. A kilencvenes évek elején, nem sokkal azután, hogy kollégák lettünk az ELTE akkor még társadalomfilozófiáról elnevezett tanszékén, Bence Györggyel együtt kezdtük szerkeszteni a *Modern politikai filozófia* című kötetet. Már csaknem a munka vége felé jártunk, amikor Bence arra kért: fejezzem be egyedül. Akkoriban nem teljesen értettem, miért döntött így, hiszen a válogatást együtt készítettük elő, mi több, a kötet tulajdonképpen az ő ötlete alapján született, sok munkát fektetett bele, és viszonylag kevés volt hátra. Én már jó ideje ritkán foglalkozom szűkebb értelemben vett politikai filozófiával, és amúgy sem kenyerem a nyomozómunka. Így hát döntése okát nem kutattam.

Amikor azonban meghallgattam és utána elolvastam a Mindentudás Egyetemén tartott előadását, hirtelen mintha megértettem volna a döntés okát, bár sohasem kérdeztem (ugyan, miért is kérdeztem volna) feltevésem helyességéről. Úgyhogy feltevésem örökké feltevés marad. De e rövid tanulmánynak mégis ez lesz a kiindulópontja. Bence egy ponton elvesztette az érdeklődését az iránt a politikai filozófia iránt, amit éppen az általunk válogatott kötet szerzői, de legalábbis többségük, képvisel. Eszerint a politikai filozófia elsősorban alkalmazott etika. Morális elvek segítségével és etikai intuíciók alapján kísérel meg értelmezni a politikát, amelyet magát sokszor csupán elvek „mechanikus” alkalmazásának tekint. Talán ez az, amit

Bence az előadásában úgy fejezett ki, hogy a kortárs politikai filozófia egy jó része „mintegy felülről tekint a politikára”. Semmi hasznosat nem tud mondani a gyakorló politikus számára, és azt sem magyarázza meg, mit gondol az állampolgár mindennapjai során a politikáról.

Amit Bence keresett és nem talált meg a kortárs politikai filozófusok munkáinak többségében, az a politikum mint valami másra nem redukálható jelenség vizsgálata volt. Talán ez magyarázza, hogy miért fordult érdeklődése a 20. század utolsó harmadának filozófusaitól (többé-kevésbé: kortásainktól) a 20. század első és második harmadának gondolkodói felé. Isaiah Berlin, Eric Voegelin, Carl Schmidt, Hannah Arendt gondolkodásában vélte felfedezni a politikum mint autonóm szféra vizsgálatának lehetőségeit. Természetesen nem volt vak azokra a veszélyekre sem, amelyeket egy ilyen – a politikát mind az erkölctől, mind az egyéni érdekektől elválasztani igyekvő – megközelítés rejt magában. Az a kérdés, amellyel a jelen tanulmányban szeretnék röviden foglalkozni, nem annyira ezeket a veszélyeket érinti. Ezek, ezzel egyetértek Bencével, nem következnek elkerülhetetlenül a vállalkozás természetéből. Engem azonban inkább az a metafilozófiai kérdés érdekel, hogy mit jelentene a „politikum” mint autonóm szféra *filozófiai* elmélete.

Bizonyos értelemben kétségtelen, hogy a politika az emberi tevékenység és ismeretek egy többé-kevésbé jól körühatárolható szféráját alkotja. A politikát (nagy részt, bár nem mindig és nem minden körülmények között) politikusok csinálják, politológusok, politikai újságírók írnak róla, és a politika szakértői elemzik. Ezek az emberek nem morálfilozófusok, és tevékenységüket, döntéseiket, vizsgálódásaikat nem morálfilozó-

fiai vagy netán filozófiai antropológiai belátásokra alapozzák. Ennyiben a politika természetesen autonóm szféra. Az engem foglalkoztató kérdés azonban az, hogy lehetséges-e a politikáról filozofálni anélkül, hogy etikai, értékelméleti vagy döntéseméleti megfontolásokat alkalmaznánk. Tehát, hogy mi lenne a politika egyéb elvekre és megfontolásokra redukálhatatlan filozófiai vizsgálatának tárgya, célja és módszere.

Önmagában arról beszélni, hogy az általunk megélt világban vannak redukálhatatlan, önálló vizsgálatot igénylő szférái, divatos téma a kortárs filozófiában. Valaha a redukció vagy a reduktív magyarázat volt a divat (talán bizonyos tudomány-filozófiai megfontolások hatására), ma a metafizikában és etikában szinte mindenki arról beszél, hogy a filozófiai magyarázat nem igényli a redukciót. Lehet, hogy a kémiai jelenségek legjobb magyarázata a mikrofizikai, de ebből nem következik, hogy a mentális jelenségek megértése lehetetlen lenne anélkül, hogy fiziológiaiakra redukáljuk őket, vagy hogy a társadalmi jelenségek legjobb megértése azt követelné, hogy a társadalmat alkotó egyének pszichológiai folyamataival magyarázzuk őket. De (függetlenül attól, hogy az autonómiára való törekvés minden esetben indokolt-e) egy dolog a redukálhatatlanság, és megint más az *elkülönültség*. Minden további nélkül elfogadhatjuk, hogy a politika a filozófiai vizsgálódás önálló területe abban az értelemben, hogy vannak olyan filozófiai problémák, amelyek csakis a politikai filozófusokat érdeklik, és részben ők tudnak választ adni rájuk. De ebből nem következik, hogy a problémák és válaszok elkülöníthetők lennének a filozófia más területeitől, mindenekelőtt az etikától.

Nyilvánvaló, hogy nem minden politikai döntés etikai döntés. Az már kevésbé nyilvánvaló, hogy van olyan politikai döntés, amely ne érintene közvetve vagy közvetlenül emberi érdekeket. Mondhatjuk, hogy sok politikai döntés nem érinti közvetlenül az állampolgárok anyagi érdekeit, illetve, hogy a politikai döntéseknek nem kizárólag anyagi érdekeket kell fi-

gyelembé venniük. Ezzel azonban szinte minden (mégoly redukív beállítottságú) politikai filozófus is egyetértene. Amit a politikai filozófusok többsége „érdek” alatt ért, az egy olyan semleges terminus, amelyet részben az egyének által vallott értékek határoznak meg. Eltekintve a tökéletes morális cinikusoktól, akik a bankszámlát tekintik minden emberi döntés igazi mozgatójának, és akik szerint minden morális megnyilvánulás csak álca, senki sem gondolja, hogy amikor valaki a katolikus egyház vagy a határon túli magyarság érdekéről beszél, akkor szükségképpen kizárólag a saját pénztárcája járhat a fejében. Sokféle érdek lehetséges, morális és egyéb értékek által meghatározott érdek is. Aki tehát a politikum autonóm filozófiai vizsgálatát tűzi ki célul, az nemcsak arra vállalkozik, hogy a politikai filozófiát az attól független antropológiai, etikai és értékelméleti alapok nélkül űzze, de arra is, hogy a politika jelenségét elválassza az általános emberi érdekre vonatkozó megfontolásoktól. Nem állítom, hogy ez lehetetlen, de úgy látom, hogy rendkívül nehéz feladat.

Rendkívül nehéz feladat, mert a politikai filozófia (és ez egyáltalán nem modern, 20. századi jelenség) sajátos célja évszázadokig éppen a politika morális vagy antropológiai alapjainak megértése volt. A politikai filozófusok keveset foglalkoztak azzal, hogy a politikusok és az állampolgárok miként hozzák a döntéseiket. E filozófusok fő kérdése az volt, hogy milyen jogok és kötelességek illetik meg őket, valamint – ebből következően –, hogy milyen elvek szerint kell fölépülnie a politikai intézményrendszernek. Az elvek melletti érvek pedig elsősorban antropológiai és etikai belátásokon alapultak.

Feltehetjük persze, és nem is teljesen alaptalanul, hogy ez a helyzet a demokratikus intézményrendszer kialakulásával vagy általában a demokrácia eszméjének térnyerésével – manapság a legkevésbé demokratikus rezsimek is valamely állítólag demokratikus alapelvekre hivatkozva regnálnak – megváltozott. A „népszuverenitás” eszméje alapján ugyanis a politikai

döntéshozók és a jogok és kötelességek gyakorlóinak osztálya egybeesik. Ezáltal kialakult a politika mint etikától és antropológiától független létszféra, amelyet filozófiai szempontból is tanulmányozhatunk. Ha így lenne, megvalósult volna a 19. század konzervatív vagy arisztokratikus liberálisainak rémálma. Csakhogy nem így van. Bármit fedjen is a „népszuverenitás” absztrakt fogalma, azt semmiképpen sem jelenti, hogy „a nép” a politikai döntéshozó és a döntések alanya is egyben. Másképp fogalmazva, a modern képviseleti demokrácia nem szüntette meg a politikai és hatalmi hierarchiát, csak átalakította. A politikai filozófia egyik kérdése tehát továbbra is az marad, hogy milyen, a politikát „logikailag” megelőző antropológiai és etikai elvek igazolják azt a rendszert, amelyben a döntések születnek, és mi igazolja, hogy azok, akik a döntésekben nem vesznek részt, mégis kötelesek magukat ezeknek alávetni (persze, ha valóban kötelesek magukat alávetni).

De beszélhetünk-e mégis arról, hogy a politikai gyakorlatnak van filozófiai elmélete? Természetesen igen, amennyiben a politikai gyakorlat részének tekintjük bizonyos politikai elvek érvényesítését. És talán valóban ez jelenti a legnagyobb kihívást a hagyományos politikai filozófia számára. Hiszen a mindennapi politikai gyakorlat csak kis részben áll elvek mechanikus alkalmazásából. Vannak pillanatok, amikor az elveknek döntő szerepük van – vagy legalábbis kellene hogy legyen – a törvényalkotásban. Ilyen pillanat például egy alkotmányozó nemzetgyűlés. De lehetetlen, hogy a napi politikai munka csak elvek alkalmazásából, különösképpen filozófiai alapú etikai elvek alkalmazásából álljon. Ha másért nem, hát azért, mert ezek az elvek konfliktusba kerülhetnek egymással, és ilyenkor döntést kell hozni arról, mi történjék. Másrészt pedig azért, mert a politikai döntések kontextusa túl bonyolult ahhoz, hogy a politikusok pusztán absztrakt elvek mechanikus alkalmazása révén hozzanak döntéseket, bármilyen fontosak és tartalmasak legyenek is ezek az elvek.

Ezen jellemzők azonban semmilyen módon sem emelik ki a politikát az egyéb emberi döntések köréből, következésképp segítségükkel nem jellemezhetjük a politikai filozófia sajátos célját. A kérdés ugyanis nem az, hogy az erkölcsi elvek alkalmazása lehetetlen-e a politikai döntéshozatalban, hanem *hogy más okokból és más módon lehetetlen-e*, mint egyéb, nem politikai döntéseink során. Mert ha az okok ugyanazok, akkor csak annyit mondtunk a politikai filozófiáról, hogy az a morális döntéshozatal problémája olyan esetekben, amikor politikai jellegű kérdésekben politikai döntést kell hoznia azoknak, akik olyan helyzetben vannak, hogy ilyen döntéseket hozhatnak. Ettől a politikai filozófia még nem függetlenedik az etikától. Ahhoz többre van szükség.

II

Mindenekelőtt, néhány jelentős kortárs filozófus úgy véli, hogy az etikai döntések sem elvek alapján történnek. Az etikai partikularizmus képviselői – akik persze egy sokkal régebbi doktrína, az etikai intuicionizmus és/vagy az erényetikák kortárs örökösei – amellet érvelnek, hogy az etika nem elvek rendszerre. Érveik bonyolultak, és aligha elemezhetők kellő alaposággal egy rövid esszében, de semmiképp sem mellőzhetők minden további nélkül. Ezek az érvek abból indulnak ki, hogy nincs olyan morális elv, amely ne csak *ceteris paribus* lenne alkalmazható. Következésképp egyetlen erkölcsi elv sem alkalmazható mechanikusan. Az igazmondás jó dolog. De számos olyan helyzet lehetséges, amikor éppen erkölcsi okokból kötelességünk hazudni. Másoknak fizikai vagy lelki fájdalmat okozni rossz dolog. Mégis számos olyan helyzet adódik, amikor kötelességünk olyasmit tenni, ami másoknak fájdalmat okoz.

Mindig kereshetünk persze egy olyan további, magasabb etikai elvet, amely aztán minden esetre alkalmazható. De még

ha lenne is ilyen (ahogyan Kant a kategorikus imperatívusz megfogalmazásával éppen egy ilyen kivétel nélküli elvet javasolt), az aligha fog segíteni bennünket konkrét döntéseink meghozatalakor. Az elv ugyanis annyira általános lesz, hogy átláthatatlan, mi következik belőle a konkrét esetekre nézvést. Vagy épp ellenkezőleg, etikai szabályainkat megpróbálhatjuk egyre specifikusabbá tenni, egyre több feltétellel kiegészíteni. Ebben az esetben viszont, érvel az etikai partikularizmus védelmezője, oda jutunk, hogy a megfelelő „elv” éppen csak egy adott esetre lesz alkalmazható: arra, amelyet leír. Egy olyan „elv” pedig, amelyik kizárólag egy esetre alkalmazható, nem elv, csak egy konkrét helyzet konkrét erkölcsi megítélése.

Mindez persze csak egy érdekes morálfilozófiai elképzelés kiindulópontja, és nem vitathatatlan bizonyosság. Az etikai partikularizmus mélyebb értelme a morális helyzetekről adott értelmezésében rejlik. Eszerint minden morális helyzet egyedi, mert csakis holisztikusan azonosítható. Ez azt jelenti, hogy adott szituáció morális értékelése megváltozhat, ha a szituáció újabb jellegzetességeit azonosítjuk. Ha valaki fájdalmat okoz másnak, azt helytelenítjük. Ha egy orvos okoz fájdalmat valakinek gyorsabb gyógyulása érdekében, azt nem helytelenítjük. Ha egy orvos az állítólagos gyorsabb gyógyulás érdekében szükségtelenül okoz fájdalmat, kizárólag az ellenszolgáltatás miatt, azt megint csak helytelenítjük. És így tovább. Minden szituáció egyedi, és a szituációk egyedi jellegzetességének felismerése megváltoztathatja erkölcsi értékítéletünket. Ezért etikai ítéleteink nem különös elveken alapulnak, hanem az etikai szituáció jellegzetességeinek felismerésén.

Az etikai partikularizmus persze rendkívül vitatott elképzelés. De függetlenül attól, hogy mint morálfilozófiai elmélet elfogadható-e vagy sem, annyit mindenképp mutat, hogy a döntési helyzetek különleges volta nem igazolja a politikai döntések etikaiktól független kezelését. Ha a helyzetek különlegessége érv az elvek alapján történő döntés lehetősége ellen,

akkor mindenütt az, nemcsak a politikai döntések esetében. Ha viszont az etikai partikularizmus mellett szóló érvek nem meggyőzőek, és a fentihez hasonló példák nem bizonyítják, hogy az egyedi helyzetek bonyolultsága lehetetlenné vagy értelmetlenné tenné az elvek alkalmazását, akkor nehéz belátni, hogy pusztán az a tény, hogy a szituáció néhány jellemzője politikai, miért tenné lehetetlenné az etikai elvek alkalmazását a politikai döntések során. Következésképp a normatív politikai filozófia továbbra is az etika keretében kell hogy kezelje a politika problémáját. Még ha a politika etikája különleges kérdéseket vet is föl a politikával kapcsolatban, ez önmagában nem fog különbözni attól, ahogyan az orvostika az orvoslással vagy az üzleti etika az üzleteléssel kapcsolatos speciális kérdéseket vet föl. Márpedig azt senki sem gondolná, hogy létezik a „medicum” vagy a „commercium” etikától független filozófiai problémája.

Annak ellenére, hogy az etikai partikularizmus filozófiája nem teszi világossá az autonóm, tehát etikától és antropológiától független politikai filozófia mibenlétét, mégis úgy tűnik számomra, segíthet abban, hogy aspirációit jobban megértsük. Az etikai partikularizmus egyik forrása az erényetika. Az erények persze minden erkölcsfilozófust érdekeltek, de nem egyforma módon. A modern etika jó része az erkölcsi elvekkel és azok igazolhatóságával volt elfoglalva. Kis túlzással azt mondhatjuk, hogy ezek az etikák az erényes személyről csak annyit mondanak, hogy az szorgosan alkalmazza az etikai elveket, amikor csak lehet (vö. „az úttörő, ahol tud, segít”). Az arisztotelészi erényetika kiindulópontja viszont éppen az erényes személy fogalma: etikailag helyes cselekedet az, amit az erkölcsös személy adott szituációban tesz. Az erkölcsös egyén pedig nem attól az, ami, hogy képes szabályokat alkalmazni, hanem attól, hogy képes felismerni, milyen cselekedetet követel meg a szituáció. Az erény a konkrét szituáció erkölcsi jellegének felismerésében áll, ami az erényes egyént *qua* erényes egyént

szükségképpen motiválja is az erényes cselekedetre. Innen az erkölcsi partikularizmus: az etika lényege nem szabályok alkalmazása, hanem az etikailag helyes cselekedet felismerése, egyfajta erkölcsi *know how*.

Felismerni azonban csak azt lehet, ami már ott van. Következésképp az arisztotelészi erényetika és a morális partikularizmus értelmetlen erkölcsi realizmus nélkül. Az erkölcsi realizmus lényege, hogy tagadja a tények és értékek közti megkülönböztetést. Pontosabban, bár lehetnek erkölcsileg semleges tények, egy szituáció morális jellege is egy tény: épp olyan tény, mint az, hogy mikor és hol történik. Az erényetikák és a morális partikularizmus elfogadása megköveteli, hogy azt is feltegyük: vannak az értékekre vonatkozó olyan tények, amelyeket az erényes cselekvő képes felismerni, és amelyek cselekedetét motiválják. Az értékek nem pusztán értékelő attitűdjeink kivetítései vagy a szituációk morális szabályok szerint történő osztályozásai. Létezik az értékek, ezen belül a morális értékek birodalma, amely nem redukálható sem az értékelő személy attitűdjeire, sem pedig az ilyen vagy olyan módon (univerzálisan vagy lokálisan) elfogadott szabályok valamely rendszerére. A moralitás semmi másra nem redukálható része világunknak.

III

Filozófiai körökben közismert, hogy az értékekkel kapcsolatos realizmus számos metafizikai problémát vet fel, amely részben életben tarja az „iskolás” morálfilozófiát. Sokan unalmasnak és tartalmatlannak tartják mindazt, ami iskolás, én nem. Végül is az iskolába szerencsés esetben tanulni járunk, és a tanulás nem feltétlenül unalmas tevékenység. Most azonban nem az erkölcsi realizmussal kapcsolatos metafizikai nehézségekkel szeretnék foglalkozni, hanem magával a ténnyel, hogy

valamely vizsgálódás tárgyához ontológiai elkötelezettséget társítunk. Az arisztotelianus erényetikuss és a morális partikularista feltételezi, hogy az etikai ítéleteknek csak akkor van értelmük és motiváló erejük, ha erkölcsi tényekre, egy autonóm erkölcsi valóságra utalnak. A politikum filozófusának talán épp így kell tekintenie a politikára: mint semmi másra nem redukálható, jellegzetesen politikai tények összességére. A kérdés természetesen az, miben állnak ezek a tények. Nyilvánvalóan nem állhatnak a politikai tevékenységre vonatkozó értékítéletekben, mert ebben az esetben a politikum a morál vagy a morálfilozófia része lenne, és éppen ezt próbáljuk elkerülni. Bence rövid jellemzése szerint:

A politikum valami rendkívüli. A politikum megelőzi az államot. A politikum azokban a nagy döntésekben rejlik, amelyek meghatározzák, hogy milyen politikai közösségben, milyen államban akarunk élni. Hogy egyáltalán államban akarunk-e élni, vagy valami állam előtti, netán államon túli közösségben.

Mi következik ebből a politikai filozófiára nézve? Az egyik lehetséges értelmezés szerint az a politikai filozófia, melynek tárgya a politikum, az arra vonatkozó döntés elmélete lenne, hogy államban akarunk-e élni, és ha igen, milyenben. Úgy tűnhet azonban, ez semmiben sem különbözteti meg a politikum filozófusait a klasszikus vagy „iskolás” politikai filozófiáktól, hiszen ezek is pontosan ilyen kérdéseket vitattak és vitatnak. Ez azonban nem egészen így van. Kétségtelen ugyanis, hogy bár a „klasszikus” vagy „iskolás” megközelítés is a politikai intézményrendszerre vonatkozó döntés filozófiai elveit kereste, de ezt morális és antropológiai (emberi érdekekre vonatkozó) megfontolások alapján tette. A politikum filozófusa azonban egy efféle kérdésben egy *sui generis*, semmi másra vissza nem vezethető, semmilyen más elvre nem alapozható döntést lát. Hogy pontosan milyen *sui generis* politikai fogalmakra alapoz-

zódik ez a döntés, az persze több mint vitatott, de a részleteket itt most figyelmen kívül hagyhatjuk. (Néhány jelölt a példa kedvéért: barát–ellenség, szükségállapot, politikai értékek melletti, racionálisan megalapozhatatlan elkötelezettség, forradalmi helyzet, vagy éppen átfogó konszenzus.)

A politikum eme értelmezése azonban messze visz bennünket a Bencét eredetileg foglalkoztató kérdéstől, nevezetesen, hogy az általa kritizált politikai filozófia mintegy felülről tekint a mindennapi politizálásra és politikai tevékenységre. Nehéz belátni, hogy vajon a politikum (számomra legalábbis) igencsak elvontan csengő fogalma és a hozzá kapcsolódó sokszor bizony kifejezetten metafizikai alapokon nyugvó elméletek mennyivel kerülnek közelebb hétköznapi politikaélményünkhöz, mint az „iskolás”, analitikus megközelítés.

Ámde a „nagy döntésekben rejlő politikumot” talán nem az ilyen döntésekről szóló elméletekben kell keresnünk. Pontosabban, talán a politikum filozófiája nem a döntést normatív megalapozó elvekről szól, hanem magáról a semmire sem redukálható jelenségről. Arról, hogy a „nagy döntés” meghatározza a kicsiket. Hogy a mindennapos politikai érvek mögött, amelyek a felszínen gazdasági vagy morális megfontolásokra hivatkoznak (mint amilyen az igazságosság vagy a hatékonyság) valójában ott lappang a politikum nagy és semmi másra nem redukálható döntése arról, hogy politikai közösségben akarunk-e élni, és ha igen, milyenben, és még inkább melyikben.

Az érdekes, nem iskolás politikai filozófia tárgya eszerint az lenne, hogy a mindennapi politikai gyakorlatban feltárja a politikumot: a politikai döntések másra nem redukálható, független realitását. Ebből viszont az következik, hogy a politikum filozófusa, akárcsak az arisztotelianus erényetikuss vagy a morális partikularista, muszáj hogy szaporítsa a létezők birodalmát. Minden politikai döntés ténye mögött fel kell tételeznie a politikum, a nagy döntések realitását. A politikai tevékenység

– akár a politikus, akár az állampolgár részéről – nem érdekek képviseléséből és azok érvényességének igazolásából áll, hanem az ezek mögött megbúvó, a politikai közösségre vonatkozó kimondatlan, de a filozófus által világossá tehető döntésben rejlik. Bár Bence ezzel valószínűleg nem értett volna egyet, én úgy látom, a politikai filozófiának ennél „metafizikaibb” megközelítése aligha lehetséges.

Mint a bevezetőben említettem, hosszú ideje nem foglalkozom már szűkebb értelemben vett politikai filozófiával. Az „iskolás” politikai filozófia kérdéseinek vizsgálata bennem olyan problémák iránti érdeklődést keltett fel, amelyek már nemcsak „felülről tekintenek” a politikára, de nagyon messzire is kerültek tőle. De kiindulópontom sok esetben mégis az a típusú politikai filozófia volt, amelyben Bence, úgy tűnik, csalódott. Csalódottságának oka, hogy számára ez a megközelítés keveset árul el arról, valójában hogyan működik a politika, mi fontos az egyszerű állampolgár vagy a gyakorló politikus számára. És ebben talán igaza is van. Az persze továbbra is kérdés marad, hogy vajon a filozófiának törekednie kell-e a mindennapi politika megértésére, vagy ez inkább a társadalomtudományok dolga. Bence úgy érezte, miként ezt meg is fogalmazta, hogy ha a filozófia eltávolodik ezektől kérdésektől azáltal, hogy a politika természetét általános etikai és antropológiai alapokból eredezteti, illetve ilyen fogalmak segítségével értelmezi, akkor a filozófus szükségképpen mintegy lenézi a politikát.

Én azonban nem látom be, miért lenne ez így. Abból, hogy a filozófust más szempontból érdekli a politika jelensége, mint a gyakorló politikust vagy az állampolgárt, nem következik, hogy a politikai tevékenység mindennapi megnyilvánulásait le kellene néznie. Az erkölcsfilozófus, aki az etikára mint filozófiai problémára tekint, nem kell hogy emiatt lenézzé az erkölcsöt. Épp ellenkezőleg: azért foglalkozik vele, mert fontosnak tartja. Vannak persze filozófusok, akik kritikusai a politikának, mint ahogyan vannak olyanok is, akik kritikusai az erkölcs-

nek. De önmagában az „iskolás” megközelítésből semmi ilyenmi nem következik.

Az igazán nagy kérdés számomra azonban az marad, hogy Bencének sikerült-e megtalálnia a politikum fogalmában azt, amit keresett. Vajon e fogalomból kiindulva közelebb kerülhet-e egymáshoz a politikai gyakorlat és a politika filozófiája? Vajon a politikum fogalma nem vezet-e a politikai filozófia hagyományos, „iskolás” megközelítésénél még elvontabb és a politikai gyakorlattól még távolabb álló elméletéhez? Mindnyájunk nagy vesztesége, hogy ez a kérdés örökre megválaszolatlan marad.

HORKAY HÖRCHER FERENC

A politikai ítéletalkotás fogalmáról

A 20. századi totális diktatúrák
áldozatainak emlékére

Bevezetés: Bence György a politikai ítéletalkotásról

Bence György sajnálatosan befejezetlenül maradt életművének egyik sarokköve volt a politikai ítéletalkotás vagy ítélőképesség problémája. A tanítványa, Pogonyi Szabolcs által dicséretes gyorsasággal sajtó alá rendezett, eredetileg még a szerző által eltervezett tanulmánykötet¹ is több olyan írást tartalmaz, amely ehhez a témakörhöz kapcsolódik. Az egyik, filozófiailag is különösen erős írása *A politikai filozófia két gyökere Kantnál*.² Ebben a szövegben a szerző a kortárs politikai filozófia két, általa talán legnagyobbra tartott alakjának, az analitikus filozófus John Rawlsnak és az általa kontinentális filozófusnak tekintett Hannah Arendtnek a jelentősen eltérő Kant-interpretációját hasonlítja össze. Természetesen nem Kant miatt. Hanem – bár a szerzői szándékokra vonatkozólag illő az óvatosság – talán leginkább azért, mert úgy vélte, a két értelmezés látványos különbsége tanulságos a politikai filozófia újjászületése szempontjából. Én azonban ennél távolabbra is merészkednék. Úgy gondolom, hogy Bencét az Arendt által felkínált, kreatív Kant-értelmezés továbbgondolásra csábíthatta, és így az olvasó számára Bence saját politikaértelmezéséhez is kulcsot ad.

A kötet egy másik tanulmányában,³ melyben a szerző azt tekinti át, hogy a hetvenes évek óta hogyan alakult a nyugati politikai filozófia főárama, világosan utal rá, hogy Rawls elvi alapon álló politikai filozófiájával szemben Arendt a politika természetét anyagközelibb módon kutatja, leereszkedve a politikai filozófus elefántcsonttornyából. Ez az Arendt által nyújtott indirekt, de korai Rawls-kritika köszön vissza még erőteljesebb formában Bence szerint a kilencvenes években jelentkező új politikai filozófiában, mely megkérdőjelezi a normatív politikai filozófiák szilárd elvi alapjainak még a lehetőségét is, és helyett a *par excellence* politikai minőség, a „politikum” kerül érdeklődése középpontjába.⁴ A *politikum sajátossága* lapjain a hetvenes évek politikai filozófiai reneszánsza (Rawls, Dworkin, Nozick) után következő korszakot a közvetlen elődök magányos életművéből építi fel, Arendt mellett Straussra, Oakeshott-ra és Voegelinre hivatkozva. S ugyanebben a kontextusban említi Bence Isaiah Berlin és Carl Schmitt nevét is.

A jelen tanulmány fő témája ennek a kilencvenes években támadt érzékenységnek az egyik alapkérdése, a politikai ítéletalkotás problémája. Ez a Bence által is kedvelt fogalom úgy igazít el a politika sajátos világában, hogy nem próbálja a filozófia magasztos elveivel, módszereivel és tisztaságvágyával megváltoztatni a vizsgált tárgy természetét. A normatív igény helyett tárgya tényleges működési mechanizmusát mutatja be, s e sajátos emberi cselekvési és gondolkodási mód értelmezésére ad lehetőséget, egy olyan beszédmódban, melyben a politika a gyakorlati filozófia racionalitásfogalmát felhasználva válik anyagszerűvé és hitelessé.

Persze, illő előre leszögeznünk, hogy meglehetősen kockázatos vállalkozás Bence vonatkozó elképzelései nyomába eredni.

¹ Bence 2007a.

² Bence 2007b.

³ Bence 2007c.

⁴ Erről lásd Bence 2007d.

Hiszen a magyar politikai filozófus végül is teljességében ki nem bontott elképzelése Arendt személyében eleve egy olyan szerzőre épít, akinek vonatkozó nézetei maguk sem kerülhetek végleges kidolgozásra. Az alábbiakban ezért csupán kiindulópontnak tekintjük Bence vonatkozó Arendt-interpretációját, hogy onnét visszahátráljunk Arisztotelészig, illetve előre lépünk, a 20. századi politikai filozófia általa és általunk is fontosnak tartott irányai felé. Két célunk van ezzel az áttekintéssel. Egyrészt osztjuk Bence vélekedését, hogy a politikai ítélőképességgel foglalkozó politikai filozófia a szakma megújulásának ígéretét nyújtja. Másrészt azért tartjuk fontosnak e fogalmat, mert a Bence által is becsült konzervatív politikai szemlélet számára különösen nagy jelentősége van a politikai ítéletalkotás képességének.

Bence György a politikai ítélet Arendt-féle fogalmáról

Bence *A kultúra válsága* című Arendt-tanulmányt idézve szögezi le láthatóan egyetértőleg azt a fontos tételt, mely számunkra kiindulópontul szolgál: „A politikában »nem a tudás vagy az igazság, hanem az ítélet és a döntés forog kockán.«⁵ Ahogy e tételből is látszik, az a sajátos értelmi tevékenység, amelyet a politikában és a politikával kapcsolatban alkalmaznunk kell, Arendt szerint leginkább Kantnak *Az ítélőerő kritikája* című művéből érthető meg, mi több, „az ízlésítéletek kanti fogalmához kapcsolódik”.⁶ Bár azt, hogy a kétféle, az esztétikai és a politikai ítéletalkotás mechanizmusa között milyen természetű is a kapcsolat Arendt szerint, nem tudjuk egész pontosan rekonstruálni, mert a *The Life of the Mind* harmadik, az ítélet-

⁵ Arendt 1995, 235, idézi Bence 2007c, 46.

⁶ Uo.

alkotásra vonatkozó kötete a szerző halála miatt félbeszakadt, a már magyarul is elérhető arendti Kant-előadások csak megelőlegezik a vélhető filozófiai megoldást.⁷ Ennek lényege a fent idézett kiindulópontból levezethető.

Amikor Arendt elválasztja a politikai ítéletet az igazságtól, azzal azt is állítja, hogy az ilyen típusú ítélet tétje nem az igazság elérése és meghódítása. Ennyiben a politikai és a filozófiai vagy tudományos ítéletalkotás igénye nyilvánvalóan eltér egymástól. Az igazság keresése helyett Arendt megelégszik azzal, hogy a politikai ítéletalkotás próbája annak közösségi elfogadtatása. Az egyéni politikai ítélet közösségi elfogadtatása révén válik lehetővé ugyanis a közös cselekvés – a köz ügyeinek intézése –, mely Arendt republikánus gondolkodásmódjában meghatározza a politikát. A politikai ítélet tehát, csakúgy, mint az esztétikai ítélőerő, egyfajta *sensus communis* tételezésével születik meg: ez utóbbi az egyes ítéletek helyességét nem külső, de nem is belső mércével méri, hanem a(z elképzelt) közösség ítélőszékeként működik. Aszerint lesz helyes egy politikai ítélet, hogy – mi, cselekvők, vagy mi, külső megítélői a cselekvésnek – el tudjuk-e képzelni azt, hogy mások, a többiek szemében is meggyőzőnek tűnik:

Az ítélőerő hatalma a másokkal való feltételezett megegyezésen alapul, s az ítélkezésben aktív gondolkodási folyamat a tiszta okoskodás gondolkodási folyamatával szemben nem önmagammal folytatott dialógus, hanem mindig és elsősorban, még ha egyedül vagyok is döntésem meghozatalakor, olyan elképzelt beszélgetés, amelyet másokkal folytatok, azokkal, akikkel végül megegyezésre kell jutnom.⁸

⁷ Arendt 2002.

⁸ Bence 2007c, 46.

A politikai ítélőerő itt tehát az esztétikai ítélőerő működéséből kerül levezetésre. Az eljárás alapja egy meglehetősen radikális Kant-értelmezés, ahogy erre az eszmetörténet iránt különösen érzékeny Bence is utal.⁹ Ám szerinte az, hogy hiteles-e az Arendt által nyújtott Kant-értelmezés, a politikai filozófia felől nézve másodlagos, hiszen a politikai filozófia és a politikai eszmetörténet viszonya meglehetősen sajátos. Ugyanis nem mindig a leghelyesebb történeti interpretáció a filozófiailag legérdekesebb (bár a legtöbbször mégis feltételezi az utóbbi az előzőt): „[A]mikor a filozófus, ha szabad még tovább strapálnom ezt a metaforát, termékeny magvakat keres a hagyományban, akkor jelentős részben azt találja meg, amit maga ültetett el a hagyomány talajába.”¹⁰ Arendt olyan támpontra lel Kantnál, melyet a saját felfogása miatt láthat meg a nagy előd munkájában.

De van egy ellentmondás ebben az arendti Kant-értelmezésben. Mint láttuk, a politikai ítéletalkotás alapvetően a politika sajátos szférájának autonómiáját tiszteletben tartó fogalom. Ám azt is láttuk, hogy Arendt nagy képzelőerővel végrehajtott Kant-interpretációjában a politikai ítéletalkotás az esztétikai ítéletalkotás mintája révén válik értelmezhetővé. Vagyis nem a politika sajátos logikájából kerül levezetésre, s így első látásra nehezen egyeztethető össze azzal a követelménnyel, hogy a politika autonóm értelmezését keressük.

Ezen ellentmondás feloldását – és ezt már nem Bence mondja, hanem a jelen tanulmány állítása ez – egy olyan politikafogalom teheti lehetővé, amely a gyakorlati filozófia részeként értelmezi a politikai filozófiát vagy politikaelméletet. A gyakorlati filozófia hagyományosan az emberi cselekvéssel kapcsolatos tevékenységi- és gondolkodásformák vizsgálata: ide

⁹ Bencét feltehetőleg egykori mestere, Márkus György vezette ebbe az irányba. Lásd erről Bence 2007e.

¹⁰ Bence 2007c, 47.

tartozik az etika, a politika és a gazdaság. De ide tartozhat a mesterség fogalmával még összefüggésbe hozott művészet elmélete is. Egy ilyen gyakorlatifilozófia-konceptióban tehát békésen megfér egymás mellett az esztétikai és a politikai (meg persze a morális vagy a gazdasági) ítélet.¹¹ E felfogás, talán mondanunk sem kell, egészen Arisztotelész vonatkozó tanításáig nyúlik vissza.

A forrás: Arisztotelész

Bevezetésképp azt próbáltam megmutatni, hogy Bence György milyen gondolatmenet alapján rekonstruálta Arendt sajátosan kantianus politikai ítéletfogalmát. Mint láhattuk, ennek lényege az a közös, kölcsönös megértés, amely az ítéletalkotó által megfogalmazottak – akár valóságos, akár virtuális, csak a cselekvő képzetében megvalósuló – közösségi recepciója révén jön létre, s melynek végső célja a közös cselekvés megalapozása. Maga Bence is utal rá az általunk említett tanulmányában, hogy e felfogás, „ha már valamely régi filozófushoz akarjuk kötni, leginkább Arisztotelészt idézi meg, Kantról csak mellékesen esik szó benne”.¹² Lássuk tehát, miként jelenik meg e probléma eredetileg az antik filozófusnál.

Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika* végén a szofistáknak a politikatudományra vonatkozó nézeteit kritizálja. Úgy véli, tévednek, amikor a törvényalkotást könnyűnek titulálják, az államtudományt pedig a retorikával azonosítják. Arisztotelész úgy mutatja be, mintha a szofisták szerint a politikában mindösszesen annyi lenne a feladat, hogy a helyes törvényeket össze kell válogatni, „mintha bizony éppen a kiválasztás nem

¹¹ A két ítéletmód összehasonlításáról lásd Horkay Hörcher 2000.

¹² Bence 2007c, 45.

feltételezne értelmes gondolkodást, s mintha éppen a helyes ítélet nem lenne a legnehezebb feladat” (1181a17–18). Az általa használt kifejezés a *to krinai orthósiz*, vagyis Arisztotelész a *kriszisz* fogalmával határozza meg a politikai döntés alapját adó ítéletalkotást. Ez a fogalom nemcsak a modern krízisfogalmunk gyökere, de a „kritika”, „kritikus” kifejezéscsaládnak is. Nem csoda hát, ha az államtudományokban a helyes ítéletalkotás nehézségét már Arisztotelész is a zenével, a festészettel kapcsolatos ítéletalkotáshoz hasonlítja. Folytassuk csak az előző idézetet:

[M]intha éppen a helyes ítélet nem lenne a legnehezebb feladat – mint ezt a zenei kérdésekben is látjuk. Mert minden kérdésben csakis a tapasztalattal rendelkező ember tudja helyesen megítélni a tényeket, s csak ő tudja, hogy mi által és hogyan juthat el az ember a befejezéshez, s hogy mi mivel van összhangban; az avatatlan ember örülhet, ha nem marad tökéletes tévedésben afelől, hogy valamilyen művet jól vagy rosszul alkottak-e meg, mint például a festészet esetében is (1181a18–23).

Vagyis már Arisztotelésznél ott van a megítélésben az az invenció, érzéki-ízlésbeli elem, amely a merev szabályok pusztá applikációjával szemben jellemezni foga az ítéletet ebben a hagyományban.

A politika mint gyakorlati tudás

Arisztotelész, mint látható, egyértelműen a gyakorlat szférájába sorolja a politika világát („A tapasztalat persze nem kis mértékben járul hozzá az államkormányzás művészetéhez”, 1181a9–10), ahogy a gyakorlati cselekvés világába sorolja a *techné*, a művészet/mesterség kérdéseit is, de az orvoslását is, amennyiben nem pusztán az orvostudományi ismeretekről

beszélünk, hanem gyakorlati döntésekről, azaz amikor a diagnózis és az alkalmazandó gyógymód meghatározásáról van szó. A gyakorlat világa az a szféra, ahol az embernek az épp aktuális körülmények között, mindenfajta eltávolodás lehetősége, például a tudomány kényelmes absztrakciója nélkül, itt és most kell döntéseket hoznia. Ezt a gyakorlatias döntést épp az ítéletalkotás teszi lehetővé. A gyakorlat tehát a folyamatos ítéletalkotás szférája, mégpedig legalább két fontos korlát mellett – ismerethiányban és időszűkében. Ezért kell megkülönböztetnie Arisztotelésznek a tudomány és az ész világától a *phronésizist*, vagyis a gyakorlati okosságot,¹³ mely legfőbb támasztékunk az ítéletalkotás során. A gyakorlati okosság ugyanis az itt és most kérdéseire ad választ – és e válaszoknak is itt és most kell érvényesnek, helyesnek lenniük. Helyességük pedig nem igazságot jelent, az örök érvényesség értelmében, hanem a döntésnek az adott helyzethez (a körülményekhez és a cselekvő személyéhez) való alkalmasságát, illeszkedését, megfelelését.

Amíg a tudománytól az választja el a gyakorlati okosságot, hogy az utóbbiból kiinduló „cselekvés tárgya másképp is lehet, mint ahogy van” (1140b3), addig a mesterségtől az, hogy míg a mesterség létrehozást eredményez, az előbbi csak cselekvést. A cselekvés ezek szerint abban különbözik a létrehozástól, hogy elegendő önmagának, hogy nem hoz létre valamit – egy tárgyat, ill. egy kívánt állapotot, mint ahogy az orvos az egészséget hozza létre.¹⁴

A politikai ítélet tehát a gyakorlati okosság megnyilvánulása Arisztotelész szerint. Ezért helyes működésének feltétele egyfajta reflektálatlan gyakorlati tudás. Van azonban egy másik meghatározottsága is ennek a tudásformának. A gyakorlati

¹³ Lásd erről a *Nikomakhoszi etika* 6. könyvét.

¹⁴ „A létrehozásnak ugyanis önmagán kívül eső célja van, ellenben a cselekvésnek nem, hiszen a jó cselekvés maga a cél.” 1140b6–7.

okosság, mivel a pillanat nyomása alatt születik, s a pillanatnyi helyzet megítélésére szolgál, könnyen eltéved. Különösen erős hatást tesz rá a fájdalom és a gyönyör érzése – ezek alapvetően befolyásolhatják pillanatnyi helyzetmegítélésünket. Ezért az arisztotelészi tanításban a pillanatnyi, ösztönös benyomás ellensúlyozására az erényeknek döntő szerep jut a gyakorlati okosság érvényesülésében (miközben a gyakorlati okosság pedig feltétele az erények működésének). A szenvedélyekkel vívott harcban a mértékletesség (*szóphroszüné*) „megmenti az okosságot” – pontosabban „éppen az ilyen természetű ítélőképességet (*hiüpolépszisz*) »menti meg«”.¹⁵

Mint láttuk, mivel a politikai ítélet alapjául szolgáló gyakorlati tudás nem egyetemes érvényű, nem reflektív, és nem fogalmi természetű, végső soron megkülönböztetendő az intellektus igénybevételének olyan formáitól, mint amilyen a tudomány, az ész vagy a bölcsesség. Másrészt nem létrehoz, ez megkülönbözteti a mesterségtől. Most pedig azt láttuk, hogy a pillanatnyi benyomásokkal és szenvedélyekkel szemben a okosságot a mértékletesség erénye, s általában az erényesség, tehát a begyakorolt, második természetű tett erkölcsi és intellektuális kiválóság védi meg: „[A] helyes elhatározás nem történhetik meg sem okosság, sem pedig erény nélkül”,¹⁶ „az erény helyesen kitűzi a célt, az okosság pedig megadja a célra vezető eszközöket.”¹⁷

A politikai döntésképeség nem konceptuális tudás, hanem inkább érzékként, adottságként képzelhető el. E tekintetben is a művészethez áll legközelebb. Ahogy egy táncos táncol, az nem folyamatosan reflektált, hanem, ahogy mondani szoktuk, begyakorolt mozgás. A begyakorolt mozdulatok (reflektálatlan, inkább testileg birtokolt) repertoárja a biztosíték a tán-

¹⁵ 1140b11–13.

¹⁶ 1145a4–5.

¹⁷ 1144a7–9.

cos számára, hogy adott pillanatban az adott zenei frázisnak megfelelő mozdulatsort tudja végrehajtani. A politikus esetében is valami hasonlóval van szó: a gyakorlati okosság nem információk birtoklása, nem nyelviileg is kifejezhető, formalizálható tudás, hanem készséggé vált ítélő- és döntési képesség a mindig épp adott helyzetben. Ez biztosítja azt, hogy ha egy új helyzet áll elő, a politikust gyakorlati okossága rávezetheti az adott helyzetben helyes döntésre, még ha egyébként nem is tudná döntését formalizálható módon meghozni vagy utólag megindokolni: „[A]z okosság viszont a végső egyedi esetre vonatkozik, amelyet nem ragadhat meg a tudomány, hanem csak az észlelés... bár egy másfajta észlelés, mint az, amely az egyes érzékszervek sajátos tárgyait ragadja meg.”¹⁸

Ha ily módon elválasztottuk absztrakt párhuzamosától és gyakorlati párjától is a fronetikus okosságot, ezután érdemes röviden kitérnünk arra, mi is jellemzi annak a gyakorlatnak a világát, melyet ezek szerint éppen a gyakorlati okosság révén tud belakni az ember. Különös tekintettel a politika világára, mely a gyakorlaton belül is sajátos megkülönböztető jegyekkel bír.

Történelmi okosság: Collingwood és Oakeshott

A politika gyakorlati világának bemutatása során most szakadjunk el Arisztoteléstől, és két 20. századi brit gondolkodó vonatkozó nézeteit idézzük fel: Robin G. Collingwoodét és Michael Oakeshottét, akiknek szintén visszatérő problémája lesz a gyakorlat világában követendő helyes stratégia kérdése.

A gyakorló archeológusként is működő Collingwood számára az emberi viszonyok sajátos világa, amely a gyakorlati filozófia tárgyát képezi, alapvetően a történelmi kutatás

¹⁸ 1142a23–27.

módszertanával közelíthető meg.¹⁹ Szerinte a kora modern korszakban kialakult természettudományok módszertanát alkalmazó társadalomtudományok és a társadalomfilozófia alapvetően alkalmatlan e feladatra. A természettudományos módszertan lényege ugyanis mindig és minden körülmények között igaz tételek, törvények és szabályszerűségek felkutatása, és ezek rendszerszerű összefüggéseinek megállapítása. Ám az interszónális viszonyok közötti eligazodásra egy ilyen szabály alapú tudásforma alkalmatlan. Collingwood szerint az 1600 és 1900 között kialakult tudományosság készen kapott szabályok alkalmazását követelte meg, és „elmulasztotta kifejleszteni azt a belátóképességet (*insight*), mely egyedül eligazíthatta volna a tekintetben, hogy ilyen szabályokat alkalmazzon, nem egy specifikus helyzettípus esetében, hanem abban a nagyon is konkrét helyzetben, amelyben ténylegesen találta magát”.²⁰ A szabály alapú gondolkodással Collingwood a történelmi érdekű gondolkodást állította szembe: „Éppen mivel a történelem valami olyasmit kínált, ami a szabályoktól teljeséggel elütött, nevezetesen belátóképességet, ezért tudta azt a segítséget nyújtani nekünk, amire szükségünk volt, hogy meghatározhassuk morális és politikai problémáinkat.”²¹

A történelmi gondolkodás azonban nem pusztán a megfelelő szabály kiválasztásához szükséges belátóképességet nyújtja. Talán még fontosabb azokban a helyzetekben, véli Collingwood, amikor éppen nem a szabályok alapján kívánunk eljárni. Az ilyen típusú esetek közül leginkább azok érdekliek a filozófus-történész, amelyek esetében ugyan tudjuk, milyen

¹⁹ Az alábbiakban elsősorban Collingwood nevezetes önéletrajzára támaszkodom, melyben nagyon tömören és világosan foglalja össze metatörténeti álláspontja fontosabb elemeit és kialakulásuk folyamát. Lásd Collingwood 1991.

²⁰ I. m. 101.

²¹ Uo.

szabályt lehetne alkalmazni a helyzetre, de nem lennének elégedettek a szabály alkalmazása révén elérhető eredménnyel. Ezért úgy döntünk, hogy nem engedjük, hogy a szabály közénk és a helyzet közé türemkedjen, hanem megpróbálunk közvetlenül a helyzettel kezdeni valamit. „Az ilyen helyzetekben csak arra van szükséged, hogy lásd, mi a helyzet, és akkor képessé válsz vele kapcsolatban olyan rögtönzésre, mely megfelelőnek bizonyulhat.”²²

A történelmi okossághoz Collingwoodnál is szükség van egy olyan közös gondolkodás képességére, mint amilyenről Arendt ítélőképesség-konceptiója kapcsán már volt szó. Collingwood szerint a történelmi megértéshez szükség van a behelyezkedés képességére, melynek segítségével képzeletben magunkban újrátstszuk az adott cselekvést. Ezen újracselekvés révén pedig nem csupán a múltat ismerjük meg, hanem, mivel mi magunk válunk virtuálisan részesévé a múltbeli cselekvésnek, magunkat is:

Azért tanulmányozzuk a történelmet, hogy világosabban lássunk abban a helyzetben, amelyben cselekednünk kell... Ha a történész elmúlt gondolatokat ismer meg, mégpedig úgy, hogy maga újragondolja azokat, abból az következik, hogy a történeti vizsgálódás révén nyert tudása... saját helyzete ismerete, ami pedig egyúttal önmaga ismerete is.²³

Collingwoodhoz sok tekintetben hasonlóképp gondolkodik a szintén történészi végzettséggel is rendelkező, Bence által is hivatkozott Michael Oakeshott. Ahogy Collingwood a *Speculum mentis*-ben (1924) megpróbálja filozófiailag megkülönböztetni az emberi tapasztalati formákat, jelesül a művészetet, vallást,

²² I. m. 102.

²³ I. m. 114.

tudományt, történelmet és filozófiát, úgy Oakeshott is, már korai művében, az *Experience and Its Modes* (1933) lapjain elvlasztja egymástól az olyan tudatformákat, mint amilyen a gyakorlati, a tudományos és a történeti tapasztalat. Érett korszakában pedig, például a *Politikai racionalizmus* (1947) című esszéjében, valamint a cselekvéseméletét követően írt *On History*-ban (1983) is visszatér a történelem kérdéséhez. Számára is kulcsfontosságúnak bizonyul a tapasztalati tudásforma. Ennek az a sajátossága nála is, hogy „csak használatban létezik, nem reflektív és (szemben a technikával) nem fogalmazható meg szabályokban.”²⁴ Inaskodás révén sajátítható el egy mester mellett, ennek során kerül átadásra és átvételre. Ilyen gyakorlati tudásra van szükségünk – persze a technikai tudás elsajátítása mellett – a főzésben éppúgy, mint a művészetekben, a vallásban és a politikában.

A gyakorlati tudás tehát nem a semmiből keletkezik, és nem sajátítható el pusztán egy racionális művelet – tanulás – révén. Inkább olyan szokások, gyakorlatok, hagyományok átadása révén örökíthető át, amelyek nem is feltétlenül fogalmazhatók vagy fogalmazódnak meg explicit módon természetes nyelven. A gyakorlati okosságban olyan történelmi tapasztalat nyugszik, amely az egyén életénél korábbi időszakra vezethető vissza. Ami nem jelenti azt, hogy Oakeshott szerint a történész kiemelt helyzetben lenne a tapasztalat világán belül. Épp ellenkezőleg: a történész számára a múlt nem praktikus módon érdekes, hanem önmagáért. A történelmi okosságra nem a történésznek van szüksége, hanem a gyakorlatban mozgó embernek.

Oakeshott Hobbesszal kapcsolatban különbözteti meg egymástól a tapasztalat feldolgozásának kétféle módját: a törté-

²⁴ Oakeshott 2001a.

nelmi tudást és a gyakorlati tudást.²⁵ Szerinte a történelem a „múltbéli tapasztalatok rendszerezett lajstroma”. Ezzel szemben „a gyakorlati okosság (*prudence*) a tapasztalat anticipálásának képessége az előzmények felidézése révén”. Értelmezése alátámasztására Hobbest idézi, aki szerint „a múltból alkotott fogalmunkból építünk fel egy jövőt”. Majd hozzáfűzi: „Egy tapasztalat teljes, pontos felidézése eredményezi a prudens emberre jellemző »előrelátást« és »bölcsséget«, amely bölcsséggel azon okoknak és okozatoknak a méltánylásán (*appreciation*) alapszik, amelyekre az idő és nem az értelem tanít meg bennünket” (302). Arendti kiindulópontunkhoz hasonlóan azt is leszögezi Oakeshott, hogy „az igazság és a hamisság kategóriái nem vonatkoznak” a gyakorlati tudás e fajtájára, majd hosszasan elemzi, miben különbözik e tudásfajta a filozófiai tudástól.

Az esztétikortörténeti szál

Mint láttuk, az arisztotelészi hagyományban a politikai okosság a gyakorlati okosság egyik típusaként határozódik meg. Azt is láttuk, hogy ezen örökség gyakorló történeti tudással rendelkező tagjai a 20. században amellet érveltek, hogy a politikai okosságot valójában a történeti okosság fajtájaként határozhatnánk meg. Collingwood egy helyen azt is leszögezi, hogy a politikai múlt történeti megismerése valójában a politikai gondolkodás történetének megismerése, hisz minden cselekvés az adott korszak gondolati sémája szerint nyerte el eredeti értelmét. Nem véletlen tehát, hogy a gyakorlati és történeti okosság fogalmát használók igen fontosnak tartják

²⁵ Oakeshott 2001b, 302. A fordításon néhol változtattam. Az eredeti Hobbes-locus: *English Works*, IV. kötet, 16.

a politikai eszmetörténet, vagy más szóval a politikai gondolkodás történetének vizsgálódási módját. Hisz az itt és most érvényes helyes cselekvés rekonstruálásának feltétele épp az adott korszak gondolati struktúrájának a lehetőségig pontos rekonstrukciója.

A politikai gondolkodás története a politikai filozófia hatvanas évekbeli reneszánszával nagyjából egy időben vált egyre fontosabb önálló diszciplínává. Isaiah Berlin volt az, aki a Lovejoy által felvirágoztatott eszmetörténetet a politikai gondolkodás területére koncentrált. Berlin a második világháború súlyos tapasztalatai után távolodott el az analitikus filozófia számára már szörszálhasogatónak tűnő módszertanától és kérdésfeltevésétől. Csakúgy, mint később Bence György, ő is olyan témákkal kívánt foglalkozni, melyek közelebb viszik a század sokkoló történetének megértéséhez. Személyes érintettsége okán is nagyon határozott karaktert adott a politikai eszmetörténetnek, amennyiben nem tiszta történeti semlegességgel közeledett hozzá, hanem határozottan politikai filozófiaként kívánta művelni a politikai eszmetörténetet.

Berlin Oxfordban képviselt eszmetörténetének nagyon hamar ellentáborra akadt a Peter Laslett körül verbuválódó cambridge-i eszmetörténeti iskola képviselőinek személyében. A cambridge-iek ugyancsak nagyon határozottan megfogalmazták a történeti hűség követelményét, amely szemükben kizárta a történeti kutatásba rejtett politikai üzenetek módszerét. Valójában azonban a collingwoodi alapokon nyugvó, a kérdés-felelet logikáját alkalmazó, kontextualizáló történeti kutatási módszerük kifejezetten és szorosan kapcsolódik ahhoz a politikafelfogáshoz, mely nem elvonat elvek ideológiai megfogalmazását és politikai megvalósítását látja a mindenkor politikatörténetben, hanem aktuális kérdésekre adott konkrét válaszok egymásból következő és egymásra épülő sorát vagy hagyományát. Nem véletlen egyfelől az, hogy a Cambridge-ből indult eszmetörténészek közül mára legtöbben már

kipróbálták magukat a politikaelméletben/politikai filozófiában is. Mint ahogy másfelől az sem véletlen, hogy bár közvetlen tanítványai kritizálták, Berlin jelentősége mára újra felértékelődött, s nemcsak amennyiben a történeti pluralizmus egyik leghatásosabb képviselőjének bizonyult, hanem az eszmetörténet és a politikai filozófiai izgalmas házasságával is.

Az alábbiakban azt szeretném bemutatni, hogy mind az oxfordi Berlinnél, mind a cambridge-i John Dunn-nál, majd a Dunnhoz kapcsolódó, szintén cambridge-i Raymond Geussnál – egyébként szükségszerűen – milyen fontos szerepet játszik a politikai ítélet Bence György által is alaposan vizsgált fogalma. Úgy gondolom, ezek a szerzők adják annak a közvetlen kontextusnak a másik felét, amelyen belül Bence egymással is kapcsolatban álló politikai eszmetörténeti és politikai filozófiai kutatásai egy tágasabb szellemtörténeti mozgásba illeszkednek.

Isaiah Berlin

Berlin a *Politikai ítélőképeség* című tanulmányában²⁶ szokásához híven a 18. századi felvilágosult gondolkodók életidegen rendszerezőfilozófiájából mint negatív példából kiindulva közelíti meg e fogalmat. Bár a rá (és talán még Hayekre) jellemző sommás ítélkezés a felvilágosodás gondolkodásmódjáról történetileg talán nem a legpontosabb, hisz sokkal inkább szolgált a 20. századi totalitarizmusok kritikájának megalapozására, mégis alkalmat kínál számára ahhoz, hogy e szalmabábbal hadakozva körülírja azt az alternatív politikai gondolkodásmódot, melyet a politikai ítéletalkotás fogalmához köt. A felvilágosult filozófusokkal (közéjük sorolja itt Holbachot, Helvetiust, La

²⁶ Berlin 1996.

Mettrie-t) kora modern és modern politikusokat állít szembe: Colbert-t, Richelieu-t, Washington-t, Pittet, vagy másfelől Talleyrandt, Rooseveltet, Cavourt, Disraelit, Gladstone-t és Atatürkö-t, de mindenekelőtt és leggyakrabban Bismarckot. Úgy véli, ezek az államférfiak talán nem rendelkeztek olyan elmélyült tudással, mint a filozófusok, ám a történelem tanúsága szerint a politika kérdéseiben jobban eligazodtak náluk. És főleg akkor kerülnek ki győztesen az összehasonlításból, ha olyan, a túlracionalizált politikafogalomra építő 20. századi zsarnokokkal hasonlítjuk össze teljesítményüket, mint Lenin, Sztálin vagy Hitler. A gyakorló (és többé-kevésbé mégiscsak népük érdekében eljáró) politikusok tudása az épp aktuálisan adott politikai helyzetre vonatkozik, megalapozatlan ítélőképességükkel abban tudnak másoknál jobban eligazodni. Berlin a következőképp jellemzi őket: „Azt mondják róluk, képesek megérteni egy adott mozgalom, egy adott személy, egy sajátos tényállás, egy adott hangulat természetét, gazdasági, politikai és személyes tulajdonságok egy bizonyos együttállását.”²⁷ Fontos, hogy e képességet, tehetséget vagy adottságot a jó szemhez, orrhoz, fülhöz hasonlítja a szerző – mintha az érzékek kifinomultságáról, egyfajta ízlésről lenne szó, amely tehát „nem teljesen elütő a művészek és alkotó írók” tehetségétől.²⁸ Az ítélőerő (*Urteilskraft*) Kantnál is az ízlés (*Geschmack*) kora modern fogalmához kapcsolódik. E tekintetben Berlin joggal hivatkozik Tolsztoj és Proust példájára (de említhetnénk azt a Balzacot is, akinek társadalomismeretére pedig Marx hivatkozott). Ahogy ezek az írók, az említett aktuálpolitikusok is rendelkeztek „az élet textúrájára vonatkozó közvetlen ismerettel, mintha nemcsak a tapasztalat kaotikus áramát érzékelnék, hanem olyan különösen fejlett megkülönböztető képességgel

²⁷ I. m. 45. Ez a megfogalmazás nekem John Lukacs fogalmazás- és gondolkodásmódját juttatta eszembe.

²⁸ Uo.

bírnak, melynek segítségével a fontos dolgokat el lehet választani a többiektől”. És tovább: e képesség „éles érzékelése annak, mi illik mihez, mi miből fakad, mi mihez vezet”.²⁹ Megnevezésére szolgálhatnak olyan, egymástól elütő értelmű kifejezések, mint a természetes bölcsesség, képzelőerővel társult értelem, belátóképesség, érzékenység, és kicsit félrevezetően, intuíció – szemben olyan bevett tudásformákkal, mint az „elméleti tudás, vagy a tanultság, műveltség, érvelő- és általánosító készség, intellektuális géniusz”.³⁰ Máshol – egyenesen az arisztotelészi terminológiára utalva – e készség mint „gyakorlati bölcsesség, gyakorlati ész” tűnik fel.

S hogy miért Bismarck Berlin legfontosabb példája? Hisz maga is írja, hogy II. Józsefhez képest Bismarck kevésbé kitüntetett tehetségű, és olvasottsága is alulmaradt a másikkal összehasonlítva. Mi több, egyáltalán nem tartja csodálandó embernek. Ám a vaskancellár éppen az elemzett szempontból felülmúlt másokat: Augustus császárhoz hasonlóan „rendelkezett azzal a képességgel, hogy összefogja és szintetizálja azokat a lebegő, széttöredezett, végtelenül változatos csomókat és fragmentumokat, amelyek az életet felépítik”.³¹ A gyakorlat ezen szegmenseit a tudomány nem tudja összegereblyézni, mert – mint Tolsztoj mondja – e részletek túl aprólékosak, egymástól túlságosan is elütnek, és túl gyorsan követik egymást ahhoz, hogy az ész elvonatkoztatott módon kezelje őket. Bismarck számára olyan anyag volt mindez, mint a szobrász számára a kő vagy az agyag, melyet a mester törvényekre való hivatkozás nélkül egyszerűen csak ismer. Rendelkezett ugyanis azzal az adottsággal, hogy tapasztalatait és megfigyeléseit kamatoztassa, és így sikeresen tudta eltalálni, hogyan fognak alakulni a dolgok.

²⁹ I. m. 46.

³⁰ Uo.

³¹ I. m. 47.

Bismarck tudása, mondja Berlin, Darwinéhoz vagy Einsteinéhoz képest olyan, mint az elméleti tudáshoz képest a teakóstolás vagy az építészet művészete. Elmélet helyett ugyanis inkább arra a képességre van szükség a politikában, hogy „az emberi helyzet teljes mintázatát befogadja az adott szereplő, vagyis azt, hogy hogyan függnek össze a dolgok egymással”.³² Ehhez a fennálló viszonyok tisztelete kell, ami megvolt a francia IV. Henrikben, Nagy Péterben, Nagy Frigyesben, Napóleonban, Cavourban, Lincolnban, Lloyd George-ban, Masarykban vagy Franklin Rooseveltben; szemben az olyan nagy reformerekkel és világmegváltókkal, mint Leideni János, a puritánok, Robespierre, Lenin, Hitler vagy Sztálin. E tekintetben a politikusoknak Berlin szerint nem a filozófusokra kell hasonlítaniuk, hanem a szakácsokra és a kertészekre, akik művészi készséggel rendelkeznek, és tudnak improvizálni. Nem az abszolút pontosság a fontos számukra, hanem egyfajta jó érzék (*good judgement*) és tiszta szerencse a vezérlő csillaguk.

Berlint pluralista értékfilozófiája és a felvilágosult instrumentális racionalizmussal szembeni ellenszenvé vezette el a politikai ítélőképesség jelentőségének felismeréséhez. Az eszmetörténet módszertanával vizsgálta a politika sikeres szereplőit, és rájött, hogy a gyakorlatias politikai gondolkodás és az elvont politikai filozófia éles ellentétben áll egymással, és egymástól élesen elütő helyzetekben alkalmazható sikerrel. Ráadásul ezzel a történeti és elméleti jegyeket ötvöző gondolkodásmódjával maga is jelentős szereplőjévé vált a hidegháború ideológiai és kultúrharcának, még ha ezzel magára is vonta a baloldallal szimpatizáló nyugati értelmiség ellenszenvét.

³² I. m. 45. Ez a megfogalmazás nekem John Lukacs fogalmát és gondolkodásmódját juttatta eszembe.

³³ I. m. 50.

John Dunn

Az eszmetörténet diszciplínájának felívelésében Berlin után a következő lépcsőfokot már a cambridge-i politikai gondolkodástörténeti műhely képviselte.³³ A Peter Laslett körül verbuválódott csapatnak döntő szerep jutott a politikai filozófia reneszánszában is. Laslett maga 1948-ban Filmert, 1960-ban Locke *Két értekezését* rendezte sajtó alá. Döntő szerepe volt az általa 1957-ben alapított *Philosophy, Politics and Society* tanulmánygyűjtemény-sorozatnak abban, hogy az Atlanti-óceán mindkét partján felélénkült a politikai filozófiai kutatás.

Laslett szövegkiadásaira alapozta Locke-ra vonatkozó revizionista értelmezését John Dunn, aki maga is egész életművében a politikai elmélet és a politikai gondolkodástörténet határvidékén portyázott. Dunn osztozott Berlin szkepticizmusában a politikai tudás, vagyis az ész politikai használatának lehetőségeit illetően. Bár a fogalom korábban is előkerült írásaiban, részletesebben nagy hatású, kései *The Cunning of Unreason* (2000) című kötetében kérdez rá a politika sajátos törvényeinek megismerhetőségére, s így a politikai ítéletalkotás jelentőségére. A kérdéssel kapcsolatos episztemológiai szkepszise tette kétkedővé a politikai filozófiai rendszerek iránt. Éles szemű és sokszor aktuálpolitikai indíttatású meglátásai közül most csak két megkülönböztetést emelünk ki. Dunn szerint ha a politikára kíváncsian fürkesszük a múltat, kétféle történeti-politikai beállítottság közül választhatunk. „Az első arra készít bennünket, hogy a történelemre szenvedélymentesen tekintsünk, mindenfajta elkötelezettség nélkül.” Ezzel szemben a második „arra ösztökél, hogy aktívan és elkötelezetten

³³ A cambridge-i műhellyel párhuzamosan Reinhart Koselleck a német fogalomtörténeti iskolát virágoztatta fel, míg Franciaországban például François Furet fordult a politikai eszmetörténet irányába.

közelítsünk hozzá”.³⁴ Bár első látásra az első beállítottság látszik ésszerűbbnek, Dunn egyáltalán nem zárja ki a második megközelítésmód jogosultságát, sőt. Legfeljebb azt a megjegyzést fűzi hozzá, hogy magunkat csapjuk be, ha nem úgy akarjuk megismerni a múltat, ahogy az ténylegesen megtörtént. Ám a semleges megközelítés már magát a vizsgálatunk tárgyát sem határozza meg kellő pontossággal, ezért egyáltalán nem elvetendő az aktivista módszer. Hisz mai politikai felfogásunk szempontjából sem mindegy, mit tanulunk a múltból. Szerintem a legfőbb tanulság az, hogy az ember egyáltalán nem képes hosszabb távú érdekei miatt a rövid távú érdekeket háttérbe szorítani, s ezért politikai ítélőképeségünk mindig is hibára hajlamos, elfogult. Ebből vonja le a következtetést Dunn, hogy a politikai megértés „[m]indig egy tárgyra vonatkozó megértés egy adott személy vagy csoport részéről, arra a kérdésre tekintettel, hogy miként lenne érdemes cselekedniük”.³⁵ Vagyis a történeti vizsgálódás elkötelezettsége nem kivételes: minden politikai tájékozódás sajátos jellegzetessége ez a helyhez és személyhez, cselekvéshez kötöttség.

A második megkülönböztetés ezt a következtetést árnyalja. Eszerint az ítéletalkotás folyamatát magát kétféle nézőpontból vizsgálhatjuk. Egyfelől episztemológiai nézőpontból, amelyből kiderül, hogy az ítélet mindig „személyes és közvetlen, és majdnem mindig potenciálisan esendő”. E szkeptikus értelmezéssel szemben a szociológiai megközelítés azt sugallja, hogy az ítélet „szokásszerű és súlyosan konvencionális természetű, szinte soha nem idioszinkratikus vagy pillanat szülte”.³⁶ Vagyis majdnem mindig másoktól származik, ennyiben függő, a részletekre nincs tekintettel, és potenciálisan korlátolt. A két felfogás között látszatra ellentmondás feszül, hisz ami

³⁴ Dunn 2000, 96.

³⁵ I. m. 99.

³⁶ I. m. 183.

episztemológiai szempontból egyénhez kötött, az szociológián kívül közösségfüggő. Dunn szkepszise itt kapcsolódik a konzervatív politikai filozófiai hagyományhoz, amennyiben az esendő egyéni ítéletet szorosan mások ítéletéhez kapcsolódónak mutatja. Kijelenti: „mindannyiunk hiteit sok tekintetben meghatározzák saját további hiteink, vagy más emberek hit-ei.” Hiteink ilyenén közösségi meghatározottságának tételével kapcsolatban leszögezi: „ez talán a legmeghatározóbb igazság az emberi tapasztalattal kapcsolatban”.³⁷ Dunn tehát egyszerre hangsúlyozza az egyedi és egyéni politikai ítélet esetlegességét és közösségtől függőségét is, s ez összecseng azzal a belátással, hogy a történeti megismerés sem lehet igazából független politikai elköteleződéseinktől.

Raymond Geuss

Dunn esetében azonban e szkeptikus összképből nem következik semmi végzetes a politika értékvilágára és végső lehetőségeire vonatkozólag. A témához a kontinentális filozófia felől közelítő Raymond Geuss azonban kifejezetten szkeptikus-pesszimista húrokat penget, amikor Dunnhoz kapcsolódva továbbszövi a politikai ítélettel kapcsolatos korábbi diszkussziót. Az elsősorban német szerzőket favorizáló Geuss maga is érdeklődik az eszmetörténet iránt: Skinnerrel együtt szerkesztették a nevezetes cambridge-i eszmetörténeti könyvsorozatot. Modern (19–20. századi) kontinentális orientációja révén jól kiegészítette a főként brit-amerikai és kora modern diskurzusra koncentráló cambridge-i műhelyt. Ráadásul Geuss filozófusként nem pusztán történeti vizsgálódásokra vállalkozik, mint a történészek, és nem is csak tisztán poli-

³⁷ I. m. 184.



tikaelméletet művel, mint Dunn, hanem németes bátorsággal űzi a politikai filozófiát is. Ennek megfelelően kitágítja a cambridge-i kánont: Hegelt, Marxot, Nietzschét, Heideggert és Foucault-t is felhelyezi az eszmetörténeti-politikai filozófiai térképre. Ezért adódik a párhuzam: ahogy Geuss felrészítette a cambridge-i kánont a 19. és 20. századi német irányzatok taglalásával, ugyanúgy tudta Bence a budapesti (iskola) és a volt szamizdatos ellenzék politikai filozófiai horizontját tágtani Arendt, Oakeshott, Strauss, Voegelin és később Carl Schmitt tárgyalásával. Mindkét kánonbővítés lényege a rawlsiánus normatív politikai filozófia kritikája és az eszmetörténeti háttér bekapcsolásával a politikai gondolkodás klasszikus hagyománya által kidolgozott témakörök innovatív újragondolása. Amikor Geuss a reálpolitikát fordítja szembe Rawlsszal, azzal érvel, hogy a filozófus idealizált rendszere köszönőviszonyban sincs a tényleges politikai folyamatokkal, így relevanciája is minimális:

[A] rawlsiánus típusú „normatív” morál és politikaelmélet semmit, de szó szerint semmit nem tud mondani az egyenlőtlenségek tényleges növekedéséről, legfeljebb azt, hogy „annál rosszabb a tényeknek”.³⁸

Geuss szerint a kortárs politikai filozófiára leselkedő ilyenfajta veszély kiküszöbölése érdekében válik kulcsfontosságúvá a politikai eszmetörténeti kutatás és – ezzel párhuzamosan – a reális politikai viszonyok vizsgálata:

³⁸ Geuss 2005a, 38. Geuss – miközben elismeri emberi nagyságát („figyelemre méltóan szent ember”, „odaadó tanár”, „a közügyek iránt érdeklődő polgár”) – nem fukarkodik Rawlsra vonatkozó kritikai megjegyzéseivel: „provinciális figura volt, aki nemcsak hogy nem tudta előrevinni tudományát, hanem a politikai filozófiát határozottan rossz irányba fordította” (i. m., 39).

[K]isszámú angol nyelvű filozófus számára ezért az egyetlen út a politikai filozófia szemmel látható előremozdítása érdekében a történelem, a társadalmi és gazdasági intézmények és a politika valóságos világának reflexív tanulmányozása. Ez nem összeférhetetlen a „filozófia művelésével”, inkább, e területen, ez az egyetlen értelmes útja az előrehaladásnak.³⁹

Geuss ilyen irányú beállítottsága szintén sok tekintetben hasonlít Bence Györgyére: nem tiszteli a bevett tekintélyeket, éles szemű kritikus, rendkívüli olvasottsággal és tájékozottsággal rendelkezik, és bátran épít egymástól élesen elütő olvasmányélményekre és személyes tapasztalatokra is politikai elemzéseiben. Geuss bátor és önálló politikai filozófiát épít fel, például *Outside Ethics* című kötetében, mely Nietzsche nyomán elindulva próbálja a politikai gondolkodás olyan kérdéseit tárgyalni, melyek szerinte egytől egyig elválasztandók a moralizáló megközelítésmódtól. Bár filozófiai bátorsága figyelemre méltó, mindig igyekszik a valóságos viszonyokhoz, a reálpolitika szürke – vagy éppen tarkabarka – világához hú maradni, filozófiai kiindulópontja az illúziómentes szembenézés a valóság tényeivel. E szemléletmód teszi szükségessé számára mind a történeti tájékozódást, mind a politikai ítéletre fordított kiemelt figyelmet. Hisz az aktuális vagy történelmi helyzet helyes értelmezéséhez épp erre a képességre van legerősebb szüksége magának a filozófusnak is. Nem árt tehát, ha ismeri működési mechanizmusát. Ezért nem véletlenül vezetett a cambridge-i filozófiai professzori címet elnyert Geuss filozófiai fejlődése a politikai ítélet fogalmához. Ilyen irányú munkáját egy olyan, a cambridge-i munkamódszerre jellemző többszerzős tanulmánykötetben⁴⁰ összegzi, melyet az ugyancsak cambridge-i neveltetésű Richard Bourke-vel társszerkesz-

³⁹ Uo.

⁴⁰ Bourke–Geuss 2009a.

tett, s melyben a szerkesztőkön kívül több, Dunnhoz is kötődő cambridge-i szerző publikált, például Skinner, Hont vagy Tuck. A *Political Judgement* (2009) című kötetet a szerkesztők John Dunn-nak ajánlották, mégpedig azért, mert – mint a kötet bevezetőjében kifejtik – Dunn két szempontból is szembe fordult azzal az intellektualizáló és optimista politikai filozófiai hagyománnyal, amely a szerkesztők szerint Szókratész óta jellemzi a nyugati politikai gondolkodást. Dunn egyfelől kísérletet tett arra, hogy „rehabilitálja a politikai szereplő nézőpontját és kognitív és gyakorlati képességeit, és ez a tényleges politikai szereplők ítéleteire vonatkozó értelmezésünk jelentőségének felismerését jelenti – ahol »az ítélet« határozottan nem egyszerűen csak az egyedi eseteknek az előre adott fogalmak vagy szabályok alá rendelését jelenti”.⁴¹ Másfelől, de nem függetlenül az első szemponttól, Dunn (és persze a cambridge-i műhely) fontos újítása „a politikai fogalmak történeti variabilitására és kontextusfüggőségére helyezett hangsúly, megint csak szemben azzal a ki nem mondott szókratészi és platóni feltételezéssel, mely szerint a politikai kulcsfogalmak – »igazságosság«, »boldogság«, »szabadság« és hasonló – minden esetben olyasmire utalnak, ami meghatározhatóan ugyanaz marad »hic et ubique«”.⁴²

A reálpolitikai érzékenység és a történeti relativizmus tudata a cambridge-i nézőpont és Bence felfogásának közös pontja. Egyben olyan nézőpont is, melyet a jelen tanulmány szerzője is magáénak vall. Am e princípiumokból két irányba ágaznak a politikai filozófiai következtetések. A Geuss–Bourke páros a politikai filozófia szkeptikus hagyományához csatlakozik – részben episztemológiai értelemben, de részben értékelméleti is. Vagyis a politikai ítéletek megalapozhatatlanságára, ad

⁴¹ Bourke–Geuss 2009b, 4.

⁴² I. m. 4–5.

hoc természetére utalva kétségesnek tartják azt, hogy lehetne valamifajta normatív szemponttal, például valamely erkölcsi értékrenddel szembesíteni a politikai cselekvést. A *Political Judgement* kötet társszerkesztője, Bourke ebben odáig megy, hogy a moralizálást a politikától idegen, újszerű fejleménynek láttatja, mely szerint szükségszerűen tévútra viszi a politikai cselekvést. Történeti értelmezését ügyesen Hirschman kritizálásával alapozza meg, aki a kora modern politikai gondolkodás Machiavellitől Montesquieu-ig terjedő fejlődési szakaszát vádolta azzal, hogy elszakította a morális megítélést a politikaitól. Mivel Hirschman e tételét azért fogalmazta meg, mert úgy vélte, Rawls ezt a morális politikát hozta vissza a politikai gondolkodásba, Bourke saját Rawls-kritikáját a kora modern politikai gondolkodás relativizmusának újbóli piederstálra emelésével tudja összekapcsolni. Beállításában a Hirschman–Rawls vonal (szemben a Machiavelli–Montesquieu iránnyal) morális kritikával illeti a politikai korlátok institucionalista felfogását, és ezzel a politikától idegen elemet kever politikai filozófiájába. Amikor Dunn kísérletet tesz a prudencia érényének a nyilvános diskurzusba való visszaemelésére, s ezzel egy realisabb politikatudomány megalapozására, akkor ezt Bourke úgy értelmezi, mintha az lenne az igazi célja, hogy „elutasítsa a politikai moralizálásba való menekülést, amelyet az angol-amerikai erkölcsfilozófia hagyományai ápoltak, s amely egy generációval ezelőtt vált meghatározóvá a politikai elméletben”.⁴³ Ebben az értelmezési sémában az egyik oldalra a moralizáló politikafelfogás hívei kerültek, egyfelől a Platón–Arisztotelész–Kant hagyomány, másrészt az ezt megújító rawlsiánus politikai moralizmus, a másik oldalra pedig Thuküdidészről Machiavellin, Hume-on át Edmund Burke-ig a történelmi prudencia hívei.

⁴³ Uo.

Burke azt állítja inkább, hogy a politikai haladás nem a morális prudencián, hanem a történelmi okosságon múlik. A politikai érvelés nem normatív ítéletek alkalmazása meghatározott cselekvésekre. Sokkal inkább a következtetések elemzését alkalmazza egymással összefüggő cselekvésekre.⁴⁴

Bourke is utal rá, hogy van az arisztotelészi *phronészisz*nek egy másik értelmezési hagyománya is, mely számunkra meggyőzőbbnek tűnik – és ez az a pont, ahol valószínűleg Bencével is vitánk lenne, aki valószínűleg közelebb áll a Geuss–Bourke-féle politikafogalomhoz. A politikai ítélet fogalma ugyanis nem pusztán a platonizmusban, a neokantianizmusban vagy az anglo-amerikai morális politika hagyományában kapcsolódik össze egyfajta morális mértékkel. A *phronészisz* fogalmát szintén kulcshelyzetnek tekintő Arisztotelésznél nem jár semmiféle szkeptikus értéksemlegesség a politikai ítéletek partikularizmusával. Épp ellenkezőleg: a *phronészisz* vagy gyakorlati okosság fogalma épp arra szolgál, hogy az egyedi és egyetemes sajátos viszonyát újraértelmezze – mégpedig a platonizmus merev és utópikus politikafelfogásával szemben. Arisztotelész nem az ideális állam kidolgozására törekszik, hanem a politikai okosság erényét próbálja meghatározni, mégpedig úgy, hogy tisztában van a mindig változó politikai körülmények kényszerével. Örök érvényű elvek és szabályok keresése helyett ezért a helyes viselkedést mint az adott helyzethez való alkalmazkodást írja le – anélkül, hogy feladná a boldog életre való törekvést mint végcélt, s kétségbe vonná, hogy céljait mindig is a polis keretei közt találhatja meg az ember. Hogy az egyes helyzetek közötti különbség összemosása nélkül meg tudja őrizni a politikai ítéletek végső morális mércéjét, Arisztotelésznél is megjelenik már az egyedi ítélet és a később ter-

⁴⁴ Bourke–Geuss 2009b, 4.

⁴⁴ Bourke 2009, 100.

mészetjognak nevezett általános morális érvényesség közötti különleges kapcsolat, amely Szent Tamás morálteológiájában válik különösen kidolgozottá, majd az újkori jezsuita gondolkodók kazuisztikájában lesz politikailag is döntő jelentőségű elképzeléssé. Meggyőződésem szerint ez a hagyomány köszön vissza Edmund Burke prudenciafogalmában is, ott, igaz, a történeti gondolkodás keretei között.

Az Arisztoteléstől Burke-ig vezető eszmetörténeti szál részletesebb kifejtésére a jelen keretek között persze nincs mód.⁴⁵ Ezért a dolgozat zárófejezetében egy egyszeri történeti példa kapcsán mutatjuk be a prudencia kétféle értelmezési lehetőségét. Egy gyakorló politikus megítéléséről lesz szó. A Periklészrel kapcsolatos irodalom kétféle értelmezését fogjuk megvizsgálni: egyrészt azt a kontextust, amelybe Thuküdidész helyezi hőseit, legalábbis Geuss Nietzsche és Bernard Williamsra alapozott rekonstrukciója szerint. Másrészt pedig azt a kontextust idézzük fel, amelynek keretei között Arisztotelész beszél Periklészről a *Nikomachoszi etika phronésziszre* vonatkozó fejezetének rövid megjegyzésében.

A politikai vezető ítélőképessége: Periklész

Geuss számára⁴⁶ Periklész mint Thuküdidész hőse érdekes – mint az a figura, akinek történetbeli ábrázolása a legtöbbet elmondja arról a „politikai filozófiáról”, amely az antik görög történetíró illúziótlan és érzelemmentes narrációs technikája „mögött” rejtőzik. Thuküdidész történetében Periklész annak ellenére válik a helyes politikai ítélőképességgel rendelkező államférfivá, hogy – részben saját hibájából – elbukik, s vele

⁴⁵ Lásd erről részletesebben Horkay Hörcher 2006a; Horkay Hörcher 2006b.

⁴⁶ Geuss 2005b.

együtt politikai közössége sorsa is hanyatlásnak indul, hisz Athén is elveszti a háborút. Periklész alakja azért kulcsfontosságú, mert megmutatja, hogy milyen tapasztalatokat szerzett a politika valóságáról az a Thuküdidész, aki maga is részt vett az általa leírt politikai események többségében. Személyes tapasztalatok alapján írt beszámolója tényszerű, és nem kívánja valamely doktrína vagy morális elv kedvéért megszépíteni a politika világát.

Geuss olvasata azonban maga is egy határozott politikai filozófia kifejeződése. Nem véletlenül tekint Thuküdidészre Nietzsche és Bernard Williams szemüvegén keresztül. Ugyanis épp olyan politikai filozófiát akar kiolvasni az antik történetből, mint amelyet Nietzsche és Williams fogalmaz meg explicit módon Thuküdidész kapcsán. Geuss elődeihez – és nem mellékesen a neokonzervatívokhoz – hasonlóan a reálpolitika úttörőjét látja Thuküdidészben, amikor Periklészért magasztalja, hogy képes hatalmát megfelelőképp alkalmazni saját politikai céljai elérésére. Ezen értelmezési hagyomány szerint a történetíró rendelkezik azzal a tényérzéssel (*Tatsachen-Sinn*), ami Nietzsche számára olyan fontos volt. Geuss maga is osztani látszik Nietzsche erőteljes kritikáját a nyugati metafizika racionalizmuskultuszával kapcsolatban, amelynek jegyében a filozófia a politikai tényeket megszépítette, s megtévesztő módon a természet, az ész és az emberi javak és erények potenciális harmóniáját hirdette.⁴⁷ Geuss szerint ez az idealizált világkép jellemzi a Platón–Arisztotelész–Kant által képviselt hagyományt, míg ő a Nietzsche–Williams-féle irány-

⁴⁷ Szembeötlő, hogy Geuss kiemeli, Williams vonatkozó felfogására hatással volt a filozófus egyik tanítómestere, Isaiah Berlin, aki „kinomult elemzője és nagyon is szókimondó kritikusa volt a hagyományos morális gondolkodás pontosan ezen áramlatának, mégpedig annak minden formájában” (Geuss i. m. 223, 19. jegyzet utal Berlin *Négy esszé a szabadságról* című könyvére).

zat nézetét osztja a tekintetben, hogy „Thuküdidész úgy kellene tekinteni, mint aki Szophoklész mellett áll egy olyan világgal kapcsolatos beállítottság fő reprezentánsaként, amely realisztikus, értékeli a hitelességet (Williamsnél *truthfulness*), és hiányzik belőle a későbbi filozófia lapos »optimizmusa«.”⁴⁸ A történetíró sajátos realizmusa itt tehát a tragédiaírás mellé kerül, mint amelyek képesek megjeleníteni a politikát (és az emberi viszonyokat általában) meghatározó tragikus dimenziót. De ténytisztelete miatt Thuküdidész egyben olyan korai tudósokhoz is közel áll ebben az elemzésben, mint amilyen a filozófus Démokritosz és az orvos Hippokratész volt. Ám a modern tudományosságtól elválasztja az, hogy bár az emberi természet megismerése a célja, s nem pusztán a történeti események bemutatását tekinti feladatának, ennyiben inkább társadalomelméletet művel, mint történeti kutatást, „nem gondolja, hogy vannak a történelemnek vagy a társadalomnak »törvényei«, melyeket absztrakt módon megfogalmazhatnánk, és amelyeket uralva sorsunkat kontroll alatt tudnánk tartani”.⁴⁹ Törvények helyett a politikában működő gyakorlati érvelés és a politikai ítéletalkotás mechanizmusa érdekli, vagyis például „az emberi motiváció *valóságos*, kauzális részletei, partikuláris politikai helyzetek esetlegességei, létező emberi intézmények történelmileg és földrajzilag specifikus szerkezete”.⁵⁰

A tanulmány végéig Nietzsche felemlegetése jelzi csak, hogy Geuss igazából a keresztény hagyománnyal (is) vitázik. Ám a vége felé kiderül, hogy a Platón–Arisztotelész–Kant fejlődési vonalba beleérti a kereszténységet is. Williams vitapartnerét, a görög irracionalizmust elemző E. R. Doddsot említve Geuss

⁴⁸ Williams 1993, 163–164, idézi Geuss 2005b, 225.

⁴⁹ Geuss 2005b, 227.

⁵⁰ I. m. 229.

a végén rukkol elő a keresztény bűn- és felelősségetika, illetve az antik görög szégyen- és sorsetika szembeállításával, s a Nietzsche–Williams-féle kritika keresztényellenes élével:

Williams arra hív meg bennünket, hogy tegyük mérlegre azt a lehetséges, ám be nem következett történelmi útvonalat, mely az antik szégyen, a tragédia és a thuküdidészi „vizsgálódás” vonalából fejlődött volna, s nem Platontól, a kereszténységtől és a bűn fogalmától indult volna el.⁵¹

Ez a Periklész bemutatásából kiinduló Thuküdidész-értelmezés meglepő módon elfeledkezik arról a szembenállásról, amely a politikai filozófia területén – és épp a *phronészisz* fogalma miatt – bontakozik ki a platonista és az arisztotelaiánus hagyomány között. Mint ahogy arról sem tud semmit, hogy a gyakorlati tudást hangsúlyozó arisztotelaiánus hagyomány 20. századi felelevenítői, így Gadamer, Ricoeur és MacIntyre is, leginkább a karteziánus-kantiánus hagyománnyal szembeállítva értelmezik az arisztotelaiánus politikafelfogást. A szerint a felfogás szerint, amelyet például Gadamer képvisel nagyon határozottan, a politika valóban és eredendően a gyakorlati filozófia – és így az etika – részeként tárgyalandó.⁵² Ám e történetben mesterével, Platónnal szemben Arisztotelész igenis megpróbálja hallgatói figyelmét a politikai helyzetek megoldásának idioszinkratikus természetére irányítani. Ezért épp Arisztotelésznél válik kulcsfontosságúvá a politikai ítélőképesség, amelynek része egyfajta jó érzék (*gnóme*) és maga a helyes vélekedés (*doxa*). Ezt pedig a helyzethez való alkalmazkodásból vezeti le Arisztotelész, így a helyes ítélőképesség a (külső és az emberi) természethez való alkalmazkodást feltételezi. Le-

⁵¹ I. m. 231.

⁵² Lásd Gadamer 1984.

het, hogy az egyes helyzetek különböznek egymástól, és ezért megoldásukat sem lehet egyetlen norma szerint megítélni, de ha a természethez való igazodás a feltétel, a természet révén mégiscsak létezik külsődleges mércéje a döntés helyességének.

De nézzük, hogy is jellemzi a politikai ítélőképesség működését Arisztotelész Periklész esetében. A gyakorlati okosság (*phronészisz*) meghatározása nála a következő: „gondolkodással párosult cselekvő, igaz lelki alkat, mely arra irányul, ami az embernek jó vagy rossz”, és rögtön a meghatározás után Arisztotelész példaként Periklészt emlegeti: „Periklészt és a hozzá hasonló férfiakat éppen azért tartjuk okosaknak, mert a maguk és embertársaik javát fel tudták ismerni; ilyen értelemben okosnak általában a családfőt és az államférfiút mondjuk.” (1140b7–10) Nos, ez a felismerőképesség az, amelyet politikai ítélőképességnek nevezünk, s amely a helyes választásra vezetheti az embert. Ám azt látjuk, hogy – szemben a Machiavelli nevéhez kötődő hagyománnyal – Arisztotelésznél a helyes ítélet az igazhoz és a jóhoz is kötődik, vagyis az egyedi helyzethez kötöttség nem jelent valamifajta értékrelativizmust is. Az emberi ítélőképesség Arisztotelész szerint is szükségszerűen esendő, mert „a világon levő dolgok közt nem éppen az ember a legtökéletesebb” (1140a21–22), ráadásul egyedi dolgokra utal, tehát „nem csupán egyetemes érvényű dolgokra vonatkozik” (1141b14–15). Így aztán az „államkormányzás művészete” nem is bölcsesség, de nem is egyezik meg lényege szerint az okossággal sem. Sajátos természete van, akárcsak Thuküdidész leírásában, ám mégsem relativizálható, mint ahogy Nietzsche értelmezné, s nem szakítható el a morálistól sem, ahogy Geuss vagy Bourke véli. Periklész ugyan saját javát is szem előtt tartotta, de a köz dolgait is, csak így válhatott gyakorlati okossággal bíróvá, s hogy helyesen, tehát természetüknek megfelelően tudta megítélni az adott politikai helyzeteket, épp az biztosította sikerét.

Arisztotelésznél tehát a politikai ítéletnek megvan az elvont szabálytól vagy normától való távolsága, de a filozófus

éppúgy megkülönbözteti azt a pusztá hatalmi önzés, vagyis a tiszta erő logikájától is. Nem véletlen, hogy ezt a gyakorlati okosság-fogalmat, mely az ember számára természetesen adódó jót tudja eltalálni („helyes megfontolásra képes embernek azt tartjuk, aki az ember részére cselekvés által elérhető legnagyobb jót mérlegeléssel el tudja találni”) veszi át, és teszi kereszténnyé Szent Tamás tanítása.

Összefoglalás

Meglehetősen messzire jutottunk Bence György Arendt-értelmezésétől. Szent Tamás prudenciafogalmát⁵³ nyilván nem fogadta volna el a maga teljességében a magyar politikai filozófus, aki maga is hajlott rá, hogy Arendt nevezetes kantianus ítélőerő-fogalmából vezesse le a politikai ítélőképességet. Őt e képesség szembeállítása az egyetemes elvekkel és filozófiai doktrínákkal inkább a relativizmusához, az adott szituáció sajátos, egyetemes mércével nem mérhető egyedi megoldásához vezeti, ami inkább Berlin értékluralizmusához, Arendt konszenzusos demokráciájához vagy Geuss kiábrándult politikai szkepticizmusához állt közel. Am politikaképe meglepően közel áll az arisztotelianus-tomista hagyomány prudenciafogalma által meghatározott politikaképhez is – legalábbis ami e tevékenységi és gondolkodási forma működési mechanizmusait illeti. Mi több, amikor figyelmeztet Carl Schmittnek a morált felülről politikai relativizmusának veszélyeire, akkor végső soron maga is morális mércét állít a politikai ítéletalkotás elé. Bence elismeri ugyanis, hogy Schmittnek (aki szerint „a politikai elmélet sötét génusza”) igaza van a politikai mélyén min-

⁵³ *Summa Theologiae* 2a2ae, quaestiones 47–56. Az 1895-ös Leonina kiadás szövegének URL-je: <http://www.corpusthomicum.org/sth3047.html>.

dig ott húzódó erőszakkal kapcsolatban, ám nem tudja megállni, hogy hozzá ne tegye: „De akkor is, nem épp abban áll-e a jó politika, hogy erőszak nélkül, enyhébb eszközökkel próbáljuk elérni, amit lehet?”⁵⁴ Ezért tehát két dologban is fontosnak látom Bence politikai ítélőképességgel kapcsolatos álláspontját. Egyrészt Bencével együtt úgy gondolom, hogy mind az értékluralista, mind a természetjogi alapú politikai partikularizmus a politikai szféra autonómiájára irányítja a figyelmet, s ennyiben mindkettő ellenpontja a normatív-univerzalista rawlsianus politikaképnek, s lehetőséget nyújt a politikai filozófia kevésbé elvont, a valóságos viszonyokhoz közelebb álló (vagy mozgó), a történelmi okokra jobban figyelő változatának további kimunkálására. Másrészt amikor Bence a 20. századi történelmi tapasztalatok alapján „a politikai” kockázatára, veszélyeire figyelmeztet Carl Schmitt kapcsán, azzal maga is emlékeztet az *phronészisz*-fogalom inherens morális tartalmára, amit magam az arisztotelianus hagyományból vezetek le.

Irodalom

- Arendt, Hannah 1995: A kultúra válsága. In uő: *Múlt és jövő között*. Budapest: Osiris, 204–232.
- Arendt, Hannah 2002: Előadások Kant politikai filozófiájáról. In uő: *A sivatag és az oázisok*. Budapest: Gond–Palatinus, 225–372.
- Arisztotelész 1997: *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest: Európa.
- Collingwood, R. G. 1991: *An Autobiography*. Oxford: Clarendon Press.
- Bence György 2007a: *Válogatott politikai-filozófiai tanulmányok 1990–2006*. Budapest: L'Harmattan.
- Bence György 2007b: A politikai filozófia két gyökere Kantnál. In Bence 2007a, 37–48.

⁵⁴ Bence 2007d, 23.

- Bence György 2007c: Politikai filozófia a rezsimforduló után. In Bence 2007a, 26–36.
- Bence György 2007d: A politikum sajátossága. In Bence 2007a, 13–25.
- Bence György 2007e: Márkus és a kulcsszavak. In Bence 2007a, 263–275.
- Berlin, Isaiah 1990: *Négy esszé a szabadságról*. Budapest: Európa.
- Berlin, Isaiah 1996: Political Judgement. In uő: *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*. London: Chatto & Windus, 40–53.
- Bourke, Richard: Theory and Practice: the Revolution in Political Judgement. In Bourke–Geuss 2009a, 73–109.
- Bourke, Richard – Geuss, Raymond 2009a: *Political Judgement. Essays for John Dunn*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourke, Richard – Geuss, Raymond 2009b: Introduction. In Bourke–Geuss 2009a, 1–26.
- Dunn, John 2000: *The Cunning of Unreason. Making Sense of Politics*. London: HarperCollins.
- Gadamer, Hans-Georg 1984: Arisztotelész hermeneutikai aktualitása. In uő: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Budapest: Gondolat, 221–228.
- Geuss, Raymond 2005a: Neither History, Nor Praxis. In uő: *Outside Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 29–39.
- Geuss, Raymond 2005b: Thucydides, Nietzsche and Williams. In uő: *Outside Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 219–233.
- Horkay Hörcher Ferenc 2000: Az ítélet mint esztétikai, etikai, politikai és jogi fogalom. *Századvég*, 2000 ősz, 3–26.
- Horkay Hörcher Ferenc 2006a: A konzervatív Hume és az arisztotelészi tradíció. A rendezett társadalom megőrzésének politikája In uő: *A gentleman születése és hanyatlása*. Budapest: Helikon, 50–76.
- Horkay Hörcher Ferenc 2006b: Természetjog és természetes jogok Edmund Burke írásaiban. In uő: *A gentleman születése és hanyatlása*. Budapest: Helikon, 92–112.
- Oakeshott, Michael 2001a: A politikai racionalizmus. In uő: *Politikai racionalizmus*. Budapest: Új Mandátum, 123–151.
- Oakeshott, Michael 2001b: Bevezetés a Leviatánba. In uő: *Politikai racionalizmus*. Budapest: Új Mandátum, 287–343.
- Williams, Bernard 1993: *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press (Sather Classical Lectures, Volume 57).

POGONYI SZABOLCS

Az eszmetörténettől a politikáig és vissza

A szélesebb nyilvánosság a médiából – televíziós politikai háttérműsorokból, rádiós kerekasztal-beszélgetésekből, napilapok hétvégi számában megjelent esszéiből és egy internetes szemleportálra készített cikkeiből – ismerhette Bence Györgyöt. Bár a média nem kedvez az elmélyült gondolatoknak és a bonyolult érveknek, nem kellett hozzá különösebben vájtfülűnek lenni, hogy Bence a napi politikával kapcsolatos – gyakran ironikus – megjegyzéseiben észrevegyük a mélyebb, teoretikus utalásokat. Mindez persze nem meglepő azok számára, akik tudósként is ismerhették. Bence György filozófust ugyanis elsősorban a politikai filozófiának a gyakorlati politikához leginkább közel álló elméleti kérdései érdekelték. Tudományos munkáiban és egyetemi kurzusain előszeretettel foglalkozott a napi politikához szorosan kötődő filozófiai és eszmetörténeti kérdésekkel. Bár az egyetemen sohasem politizált, az órákon gyakran kerültek elő a közéletben is jelen lévő témák: a totalitarizmussal, a rezsimváltással, a politikai igazságtétellel, a nacionalizmussal, a zöld politikával, a vallási semlegességgel, a gyűlöletbeszéddel, a polgári engedetlenséggel, az alkotmányjoggal, a történelmi igazságtétellel és az állam gazdasági szerepvállalásával kapcsolatos kérdések. Bence a politikai filozófiában mindenevő volt, már ami az ideológiai irányzatokat illeti. A konzervatív, a libertárius, sőt a filozófiai szempontból érdekes nacionalista irodalmat is éppoly intellektuális érdeklő-

déssel tanulmányozta, mint a szociáldemokrata elméleteket. Egyáltalán nem vonzotta azonban a politikai gyakorlattól elszakadt, a politikára fölülről tekintő, „akadémiai diszciplínává vált” normatív filozófia, amely a politikát jó esetben is csak alkalmazott erkölcsfilozófiának, rossz esetben pedig a közéleti bolondokháza megrendezésére tett kísérletnek tekinti.¹

Érdeklődésének homlokterében elsősorban olyan gondolkodók álltak, akiket szigorú értelemben talán nem is nevezhetünk politikai filozófusoknak. A 20. századi politikai filozófiát áttekintő hat szemeszteres doktori szemináriumsorozatán tárgyalt szerzők között közel annyi közgazdász, jogász és társadalomtudós szerepelt, mint filozófus. Nem hinném, hogy 2008 ősze előtt Bence óráin kívül sok politikai filozófus tanulmányozta a válságok politikai gazdaságtanának már-már feledésbe merült elméleteit, egyebek között Schumpeter, Keynes, Laski vagy éppen Galbraith politikai filozófiai szempontból is releváns és az elmúlt években ismét az érdeklődés középpontjába került munkásságát.

Nem véletlen, hogy Bence életének utolsó éveiben a legtöbb figyelmet Hannah Arendtnek és Carl Schmittnek szentelte. Schmitt az elméleti kérdések iránt nyitott jogász volt, Arendt pedig határozottan visszautasította, hogy filozófusnak nevezék. A két szerző politikai nézetei között kevés a hasonlóság, ám mindkettőjükre jellemző, hogy a politikát önálló, autonóm szférának tekintik. Arendt és Schmitt egyaránt elutasította azokat a politika- és államelméleti elgondolásokat, amelyek az erkölcs, a gazdaság vagy a természetjog alá rendelik a politikát. Bár kétséges, hogy Arendt és Schmitt módszerével sikerülhet-e a köznapi politikához közelebb vinni a politika elméleti igényű tanulmányozását, Bence mindenesetre olyan politikai filozófi-

¹ Lásd Arendt 1994, 429.

át igyekezett művelni, amely a mindennapi politikai gyakorlatot értelmezi – és talán segíti is.

„Bence György igazi *public intellectual* volt a szó 19. századi értelmében” – írtam az életének utolsó másfél évtizedében megjelent tanulmányokat egybegyűjtő kötet bevezetőjében. Az angol *public intellectual* kifejezésnek nincs magyar megfelelője, a „közértelmiségi” félrevezető. A *public intellectual* olyan értelmiségi, aki valóban az: a közönséghez szól, nem csak a többi értelmiségihez. Széles értelemben vett közügyekről elmélkedik, felhasználva tudományos és eszmetörténeti ismereteit. Bence is erre törekedett. Aktuálpolitikai kérdéseket tárgyaló esszéiben gyakran kerülnek elő eszmetörténeti példák és párhuzamok. A rezsimváltás utáni évek egyik meghatározó dilemmájával, a visszamenő igazságtétel kérdésével kapcsolatos elmélgedéseiben például Edmund Burke-öt és Ferdinand Lassalle-t – a 18. századi angol és a 19. századi német politikus-filozófust – hívja segítségül. A kilencvenes években született alkotmánytervezet értékelésében Kant írásaiból indul ki. A vallási semlegesség határait firtató aktuálpolitikai vitákban a 19. századi magyar politikai eszmetörténet nagyjaira hivatkozik. A pizkos kezek problémájának körüljárásakor Machiavelli, Weber és Sartre érveit idézi fel.

A politikai filozófia klasszikusainak efféle felhasználása azonban egy súlyos, a történelemtudományokban és az irodalomtudományban is gyakran előkerülő módszertani kérdést vet fel. Hogyan lehetséges akár több évszázados viták és elméletek felhasználása az eredetitől lényegileg különböző helyzetekben és kontextusokban? Nem dilettáns és tudománytalan szellemtörténeti filozofálgatás a politikában használható ismeret után kutatni a politikai filozófia klasszikusaiban? Mennyiben segíthetnek az állami semlegességgel kapcsolatos kortárs viták megértésében a vallási tolerancia körüli 19. századi elméletek? Nem naiv próbálkozás a 20. század végi nacionalizmusok értelmezésekor Coleridge, Mill és Acton műveire hagyatkozni?

Nem eleve kudarcra ítélt, történetietlen vállalkozás az állami újraelosztás és a szabadságjogok összefüggése körüli kortárs dilemmák kapcsán a Keynes–Hayek–Laski trió több mint hét évtizede lezajlott vitájára utalni? Mennyiben releváns a 20. század végi liberális demokráciák válságával kapcsolatos okfejtés során a szovjet típusú totalitarizmust és a mccarthyizmust az athéni polisz – meglehetősen idealizált – gyakorlata alapján bíráló Arendtet idézni, vagy netán a Weimari Köztársaság kritikája kapcsán Hitlert a jog oltalmazójaként üdvözlő Schmittre hivatkozni? Ha a politikai eszmetörténet segíthet a kortárs politika megértésében, akkor talán a kellően elmélyült eszmetörténész előrejelzéseket is tehet, mint ahogyan azt Hegel vagy Marx hitte?

A 20. században számos politikai filozófus és eszmetörténész foglalt állást amellett, hogy a politikai filozófia klasszikusainak tanulmányozása fontos, sőt egyenesen elengedhetetlen feltétele a politika megértésének és a politikai ítéletalkotásnak. Elsősorban a Bence által is tanulmányozott Leo Strauss, Sheldon Wolin, Quentin Skinner, John Gunnell és John Dunn írásaira támaszkodva járom körül, hogy tartható-e a politikai filozófia klasszikusai és a politika ilyen szoros összefüggésére vonatkozó feltételezés, és hogy lehetséges-e a politikai filozófia nem pusztán antikvárius, hanem egyúttal történeti szempontból is hiteles megközelítése. Általánosabban fogalmazva: arra a metafizikai, pontosabban meta-politikaifilozófiai kérdésre keresem a választ, hogy milyen összefüggés van politikai eszmetörténet és politika között.

Az analitikus filozófia és a politikai eszmetörténet

Az 1940-es évek előtt a politikaelméletben megkerülhetetlen volt a politikai filozófia klasszikusainak tanulmányozása. A 20. század első hat évtizedének analitikus filozófusai viszont

alig foglalkoztak politikai filozófiával, így a politikai eszmetörténetnek és a politikai filozófia történetének sem szenteltek figyelmet. Amikor Peter Laslett, a tekintélyes cambridge-i eszmetörténész híres, 1956-os írásában a politikai filozófia halálhírét keltette,² valójában arra utalt, hogy az analitikus filozófusok számára a politikai filozófia problémái irrelevánsak, sőt módszertani alapvetéseik értelmében egyáltalán nem méltók tudományos analízisre.

Laslett drámai megállapítása még akkor sem felel meg a valóságnak, ha a politikai filozófiát nem analitikus filozófiai megközelítésből tárgyaló szerzőket figyelmen kívül hagyjuk.³ Túlzás azt állítani, hogy az analitikus filozófusok egyáltalán nem foglalkoztak a politikaelmélet kérdéseinek szisztematikus tárgyalásával. Elég csak megemlíteni Thomas Weldon 1953-ban megjelent *The Vocabulary of Politics* című munkáját, amelyben a szerző a politikai filozófia értékmentes, vagyis a pozitivistatudományeszmény szempontjából is elfogadható megközelítésére tett kísérletet. Abban azért mindenesetre igazat kell adni Laslettnak, hogy a hatvanas évek előtt született néhány analitikus politikai filozófiai próbálkozás – köztük Weldon könyve – lényegében teljesen visszhangtalan maradt.

Az analitikus filozófusok elsősorban módszertani és tudományelméleti okokból kerülték a politikai filozófia kérdéseit.⁴ A negyvenes években a politikaelméletbe is betört az empirizmus és a logikai pozitivizmus.⁵ A tudományosság nevében a politikaelméletben is a természettudomány módszereit kezdték alkalmazni: „a politikatudomány a természettudományok módszertani alapvetéseire épült.”⁶ A logikai pozitivizmus

² Laslett 1956, vii.

³ Bence 2007a, 40.

⁴ Berlin 1962; Berlin 1990.

⁵ Gunnell 1986, 12.

⁶ Easton 1965, 8, idézi Gunnell 1986, 12.

és az empirizmus által befolyásolt behaviorista társadalomtudomány az értékek és a tények szigorú elválaszthatóságából indult ki.⁷ A politikai filozófia mellőzésének elsődleges oka az volt, hogy a politikai filozófia – csakúgy, mint az etika – normatív kijelentéseket tesz. A 20. század első felének logikai pozitivistái nem boldogultak a normatív kijelentésekkel,⁸ ezért az etikát és a politikai filozófiát többnyire a tudománytól idegen metafizikához száműzték. A bécsi kör logikai pozitivistái az etika és a politikai filozófia fogalmait egyáltalán nem tartották alkalmasnak tudományos-filozófiai vizsgálatra.⁹ Wittgenstein a *Tractatus*-ban például arra a következtetésre jut, hogy a normatív etika nem a világ leírását adja, ezért valójában az etikának nincs jelentése. Ha a nyelvet a világ leírásának tekintjük, akkor valóban nem tehetünk kijelentéseket a világban nem fellelhető normákról. „[N]em létezhetnek etikai kijelentések. [...] Világos, hogy az etikát nem lehet kimondani.”¹⁰ Wittgenstein azonban, ellentétben a logikai pozitivistákkal, már ekkor sem gondolta, hogy az etika lényegtelen kérdésekkel foglalkozik. Csak éppen a nyelvet nem találta alkalmasnak a lényegileg misztikus etika vizsgálatára. Mivel az etikát és a politikai filozófiát nem tartották érdemesnek alaposabb filozófiai vizsgálatra, csöppet sem meglepő, hogy a 20. század első felének analitikus filozófusai a politikai filozófia történetét is elhanyagolták.

Az analitikus politikai filozófia újjászületését Rawls igazságosságelméletének megjelenéséhez szokás kötni. Rawls – és, túlzás nélkül mondhatjuk, a 20. századi analitikus politikai filozófia – magnum opusának alapvetését azonban már a szerző 1962-es *Justice as Fairness* című tanulmánya is tartalmazza. Az

⁷ I. m. 23.

⁸ Pettit 1993, 7.

⁹ Gaus 2000, 11.

¹⁰ Wittgenstein 1989, 6.42 és 6.421, 87. o.

írás a korábban már említett, Laslett által szerkesztett tanulmánygyűjtemény-sorozat második részében jelent meg. Isaiah Berlin még ekkor is meglehetősen borúlátón vélekedett a politikai filozófia állapotáról: „[A] politikai filozófia [...] haldoklik, vagy már meg is halt. Ezt a feltevést alátámasztja, hogy a 20. században egyetlen kimagasló politikai filozófiai mű sem született.”¹¹ A kötethez írt újabb előszóban Laslett azonban már lényegesen óvatosabban fogalmazott, és elismerte, hogy a politikai filozófia halálával kapcsolatos korábbi megjegyzése enyhén túlzó volt.¹²

Rawls forradalmi újítása abban állt, hogy a politika normatív alapelveit racionális alapokra helyezte. Ezzel szakított a kortárs politikatudománnyal, amely azt feltételezte, hogy az értékekről, így a politikai elvekről sem lehet racionális vitát folytatni.¹³ Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy ezzel megteremtette az analitikus politikai filozófia lehetőségét. A hatvanas évek végétől aztán sorra jelennek meg az analitikus politikai filozófia jelentős művei: Brian Barry *Political Argument* című könyve 1965-ben, Rawls monumentális politikai filozófiai rendszerelmélete, *Az igazságosság elmélete* 1971-ben, Robert Nozick *Anarchy, State, Utopia* című munkája 1974-ben, hogy csak a legjelentősebbeket említsük.

A politikai filozófia történetének jelentősége azonban a politikai filozófia újjászületésével, pontosabban az analitikus politikai filozófia megszületésével sem nagyon értékelődik fel.¹⁴ Ez talán meglepő kijelentésnek tűnhet, ha tekintetbe vesszük, hogy például még maga Rawls is a klasszikus szerződéselméleti hagyomány örökösének mondta az általa kidolgozott norma-

¹¹ Berlin 1962, 1.

¹² Laslett–Runciman 1962, vii.

¹³ Tuck 1993, 80.

¹⁴ Rorty–Schneewind–Skinner (szerk.) 1984, 11–14.

tív elméletet.¹⁵ Az igazságosság elméletében ugyan nem magyarázza meg pontosan, hogy milyen értelemben tekinti magát a kantianus hagyomány folytatójának, de egy későbbi tanulmányban részletesen kifejti az összefüggést.¹⁶ Ráadásul Rawls filozófiatörténészként is ismert volt. A Harvardon tartott, néhány éve kötetben is megjelent erkölcsfilozófiai előadásából az is kiviláglik, hogy nagyon elmélyülten tanulmányozta az erkölcsfilozófia történetét, a politikai filozófia klasszikusait és az eszmetörténetet. A klasszikusok azonban csak nagyon sajátos szempontból voltak fontosak Rawls, illetve általában az analitikus filozófusok számára. Rawlsnak a klasszikus szerző-elméletekből kizárólag az absztrakt érvekre volt szüksége. Erkölcsfilozófiai kurzusai rendkívül tanulságosak módszertani szempontból is. Bár tisztában volt vele, és bevezető előadásban Collingwoodra hivatkozva utalt rá, hogy a politikai filozófia klasszikusait saját kontextusukban kell megérteni,¹⁷ amikor az egyes szerzők elemzésére került a sor, a kontextust mégis félretette, és kizárólag az erkölcsfilozófiai érvrendszer absztrakt logikáját tárgyalta. Ezzel pedig akaratlanul is a megidézett Collingwood által hevesen bírált logikai pozitivisták tudományfelfogása szerint járt el.¹⁸

Az analitikus filozófus úgy olvassa a klasszikus szerzőket, mintha azok kortársai lennének.¹⁹ Az analitikus politikai filozófusok megközelítésmódja alapvetően történetietlen, még akkor is, ha éppen egy több évszázaddal korábban született művet értelmeznek. Az analitikus politikai filozófusok célja az, hogy olyan racionális érveket találjanak, amelyek a történelmi és egyéb körülményektől függetlenül érvényesek. A klassziku-

¹⁵ Rawls 1997, 31.

¹⁶ Rawls 1980, 515–572.

¹⁷ Rawls 2000, xvi.

¹⁸ Collingwood 1987, 190.

¹⁹ Taylor 1984, 17.

sokat is ebben a szellemben olvassák. Rawls úgy beszél a kant-i erkölcsfilozófiáról, mintha a német filozófus kétszáz évvel korábban írt kijelentései minden módszertani nehézség nélkül rekonstruálhatók és megítélhetők lennének az érvrendszer racionális elemzésének segítségével. Persze már az sem véletlen, hogy Rawls éppen Kantot választja, hiszen Kant maga is a természettudományos bizonyosságra törekedett gyakorlati filozófiájában: olyan normatív kijelentésekre, amelyek elfogadásához elég a puszta racionalitás.²⁰ A racionalitás elvei pedig szükségképp univerzálisak, és nem szorulnak semmilyen speciális kontextus tekintetbe vételére. A Rawls utáni analitikus politikai filozófiában az érvelés történeti háttere mellékes, sőt politikaelméleti szempontból épp olyan irreleváns, mint a pozitívizmus számára.²¹

Az analitikus politikai filozófia viszonyát a politikai filozófia történetéhez jól szemlélteti Jean Hampton Hobbes-könyve.²² A háromszáz oldalas monográfia játékelméleti szempontból vizsgálja meg a szuverén felhatalmazásának hobbesi koncepcióját. A könyvben nem esik szó a történeti kontextusról, egyebek között arról sem, hogy Hobbes a korabeli vallás nevében vívott háborúkra reflektált. A hamptoni analízis azt sugallja, hogy a *Leviatán* egy olyan normatív elmélet kifejtése, amelyben az érvek helyességét nem befolyásolja az eltelt idő, a megváltozott kontextus és az egyes fogalmak jelentésének esetleges változása sem. A mű tanulsága így az, hogy a hobbesi teljhatalmú szuverén felhatalmazása játékelméleti szempontból nem racionális cselekedet. Ezt az olvasatot tekinthetjük érdekes és politikai szempontból tanulságos eszmefuttatásnak, de történetileg hiteles rekonstrukciónak semmiképpen sem.

²⁰ Krüger 1984, 78.

²¹ Rorty 1984, 49.

²² Hampton 1986.

Az analitikus politikai filozófusok számára a klasszikusok érvei megkönnyíthetik saját normatív elméleteik kialakítását, de túl ezen semmilyen mélyebb igazságot nem akarnak belőlük kihámozni. És azt végképp nem gondolják, hogy a politikai filozófiákból kinyerhető lenne valami olyan politikai tanulság, amely ne lenne belátható a történetietlen, józan racionalitás által. Rawls Kantot bevallottan csak ugródeszkának tekinti: olyan igazságosságelmélet kialakítására törekszik, amelynek ésszerűsége a politikai filozófia történetének és Kant munkáinak alapos ismerete nélkül is belátható. Nozick hasonlóan jár el, csak éppenséggel ő Locke tulajdonfogalmát tekinti kiindulópontnak.

Az analitikus politikai filozófusoknak sokan szemére vetik, hogy politikai filozófia helyett valójában erkölcsfilozófiát művelnek, és ezért érvrendszerükben nem marad hely a politikának. Ennek a vádnak a megítélésére itt nem vállalkozhatom. Ami viszont a politikai filozófia történetének és a politikának a kapcsolatát illeti, a fentiek fényében világos, hogy az analitikus megközelítésben a klasszikusok tanulmányozása segíthet ugyan a jól megformált racionális érvek kialakításában, de semmiképpen nem feltétele annak. És ha csak az érvek absztrakt racionalitása fontos, akkor a politikai filozófia mint eszmetörténet tanulmányozására elvben nincs is szükség az ésszerű normatív elmélet megalkotásához.

A nem analitikus politikai filozófiák és az eszmetörténet

A politikai filozófia, pontosabban a politikai filozófia történetének hasznára, vagyis gyakorlati alkalmazásának lehetőségére vonatkozó kérdést az elmúlt ötven évben számos szerző felvetette. A nem analitikus politikai filozófusok számára az eszmetörténet tanulmányozása központi jelentőségű.²³ A hat-

²³ Goodin–Pettit (szerk.) 1993, 2.

vanas években megnőtt a kontinentális filozófia hagyományát Amerikába exportáló német emigránsok – Strauss, Arendt, Voegelin, Marcuse, Adorno, Horkheimer – befolyása. Számukra a politikai filozófia történetének tanulmányozása kettős célt szolgált: a kortárs behaviorista politikaelmélet és a liberális politikai ideológiák kritikáját. A modernitást és a kortárs liberalizmust a klasszikusok értelmezésén keresztül bírálták.²⁴ A klasszikus szövegektől remélték olyan politikai igazságok felismerését, amelyek a természettudományok logikáját követő és alapvetően történetietlen kortárs behaviorista-pozitivisták politikaelméletek számára hozzáférhetetlenek.²⁵ Arendt, Strauss és Voegelin egyaránt abból a feltételezésből indult ki, hogy a klasszikus szövegek olyan bölcsességet tartalmaznak, amely nem megközelíthető a pozitivisták tudományoszmény bővülésében élő modern politikatudomány számára.²⁶

Néhány példa is meggyőző érvként szolgál amellet, hogy a politikai filozófia eszmetörténete és a politika viszonyát vizsgáló kérdés nem légből kapott és nem időszerűtlen. A 20. században első vonalbeli politikai filozófusok foglalkoztak és foglalkoznak a problémával. A dolog érdekessége, hogy a vitában álló iskolák és irányzatok követői ebben a kérdésben gyakran nagyon hasonló álláspontot képviselnek. Leo Strauss már a negyvenes évek végén a politikai filozófia kiüresedéséről beszélt. A politikai filozófia feladata szerinte a „politikai dolgok” megítélése. A klasszikus politikai filozófia, vagyis az athéni polisz politikai filozófiája az agorán zajlott. Művelői a polgárok köznap nyelvét használták, de mégis filozófiai igénnyel beszéltek a legfontosabb politikai dologról – a legfőbb jóról és a legjobb rezsimről. Nem a politikai élet leírására, hanem annak

²⁴ Gunnell 1986, 17.

²⁵ I. m. 22.

²⁶ Tuck 1993, 78.

helyes irányba terelésére törekedtek.²⁷ Strauss szerint a „nagy könyvek”, a politikai filozófia klasszikusainak tanulmányozása segíthet egy olyan politikában is használható tudás megszerzéséhez, amely a modern pozitivisták politikatudomány számára éppúgy hozzáférhetetlen, mint a historicista megközelítések számára. Később még visszatérek rá, hogy pontosan mit remélt Strauss a „nagy könyvek” tanulmányozásától. Előjáróban csak annyit jegyeznek meg, hogy egy helyütt Strauss egyenesen arra a kijelentésre ragadtatja magát, hogy többet tudhat meg az „emberi dolgokról” az, aki a modern politikatudomány tanulmányozása helyett elolvas Hérodotosztól száz oldalt. Aztán gyorsan helyesbít: talán tíz oldal is többet ér.²⁸

Egy másik Heidegger-tanítvány, a náci üldözés elől Amerikában menedéket kereső Hannah Arendt az ötvenes években a „nyugtalanító politikai eseményekkel” magyarázta a politikai filozófia és a politikai eszmetörténet iránti fokozódó érdeklődést. Arendt szerint az eszmetörténeti vizsgálódások segíthetnek az új kor fenyegető kihívásainak – egyebek között az atomháborús fenyegetésnek és a totalitárius diktatúráknak – a megértésében és értékelésében.²⁹ A hatvanas években Sheldon Wolin, a politikai filozófia és a politika viszonyának talán legismertebb kutatója Arendt-hez hasonlóan a politikai válságokkal hozta kapcsolatba a politikai filozófiát.³⁰ Úgy vélte, hogy a politikai intézmények válsága idején a politikai filozófusok feladata, hogy a köznapi politikai tapasztalat összefüggéseinek feltárásával rendet tegyenek a politikai fogalmak zűrzavarában, és ezzel hozzájáruljanak a politikai intézményrendszer normalizálásához. Ehhez a köznapi politikától – a politikai fogalmaktól és intézményektől – el kell rugaszkodniuk. Egy esz-

²⁷ Strauss 1980, 71.

²⁸ Strauss 1962, 34.

²⁹ Arendt 1994, 430.

³⁰ Wolin 1990, 9.

ményi vízió felmutatásával kell az alternatívákra felhívniuk a köz figyelmét. Ezt a víziót a politikai filozófia történetének és klasszikusainak tanulmányozása segít megtalálni.³¹ A politikaelmélet célja a múlt elméleteinek átültetése a jelenbe, és a politikai iránymutatás.

A politikai filozófia kiüresedésével, a politikától való eltávolodásával kapcsolatos aggodalmak a hetvenes években is jelen voltak. Az 1975-ben New Yorkban rendezett *Political Theory and Political Education* konferencián elhangzott előadásokban az ötvenes és a hatvanas évek kérdései szinte változatlan formában vetődtek fel. Elődeihez hasonlóan Bernard Williams is abból indult ki, hogy „a politikai filozófiai kérdések politikai válságok idején vetődnek fel”.³² Olyan időkben, amikor a korábban általánosan elfogadott ideológiák megkérdőjeleződnek. Williams is azt tekintette a politikai filozófia legfontosabb feladatának, hogy a politikai kérdésekben útmutatást adjon. Egy másik előadó, Allan Bloom, Leo Strauss talán legismertebb tanítványa a „politikával szemben támasztott elvárások megváltoztatását” remélte a politikai filozófia klasszikusainak tanulmányozásától.³³ Michael Walzer pedig azt fejtegette, hogy a filozófusok feladata a politikai döntéshozók figyelmét felhívni az általános morális elvekre.³⁴ Még Ronald Dworkin is arról beszélt, hogy a politikai filozófusok a jogászok és a bírák segítségére lehetnek. Igaz, ő nem a politikai filozófia klasszikusainak tanulmányozásától várta a jogi szövegekben használt, de nem kellőképp meghatározott fogalmak, például az „egyenlőség” fogalmának tisztázását és magyarázatát, hanem az analitikus filozófiai megközelítéstől.³⁵

³¹ Wolin 1969, 1070.

³² Williams 1980, 57.

³³ Bloom 1980, 138.

³⁴ Walzer 1980, 174–5.

³⁵ Dworkin 1980, 187.

A politikai filozófia klasszikusainak politikai relevanciájára vonatkozó kérdés a kilencvenes évek közepén is napirenden maradt. James Schall amerikai politológus Leo Straussra hivatkozva így írt 1996-ban: „Senki nem állítja, hogy a világ problémái megoldhatók kizárólag a politikai filozófia segítségével. De ahhoz sem fér kétség, hogy a politikai filozófia hibái rendkívüli szenvedést és fejetlenséget okozhatnak és okoznak is a világban.”³⁶ Ezért, véli Schall, a politikai filozófia célja nem kizárólag a politikai dolgok feletti filozofálás, hanem egyúttal a politikai filozófia klasszikusaiból leszűrt tanulság átadása a politikusoknak.³⁷ John Dunn, a politikai filozófia és a politika kapcsolatának egyik legalaposabb kortárs elemzője is hasonlóan nagy elvárásokat fogalmazott meg a politikai filozófiával, pontosabban a politikai filozófia történetének tanulmányozásával kapcsolatban. „Esszéimben azt szeretném bebizonyítani, hogy a politikai filozófia a politika megértésének kulcsa” – írja a szintén 1996-ban megjelent tanulmánykötetének előszavában.³⁸ Miért fontos a politikai filozófusoknak Platón műveinek tanulmányozása? – kérdezi Dunn. Egy fizikus számára irreleváns, hogy Démokritosz mit gondolt az atomokról. A politikai cselekvés viszont rendkívül összetett kontextusban történik. Ezeket a politológia, szociológia és közgazdaságtan deskriptív szempontból vizsgálja, vagyis ezek a diszciplínák a politikai döntések és cselekvések gyakorlati összefüggéseinek és várható következményeinek feltárására, illetve előrejelzésére töreksznek. A politikai filozófia ezzel szemben normatív szempontok alapján értelmezi a politikát. A normatív politikai filozófia segíthet abban, hogy bizonyos, a deskriptív tudományos megközelítések által rejtve hagyott összefüggéseket és szempontokat világossá tegyen. Ha jól értem Dunnt, azt várja a politikai

³⁶ Schall 1996, 11.

³⁷ I. m. 25.

³⁸ Dunn 1996, 2.

filozófiától, hogy az arisztotelészi hagyomány örököseként olyan általános eszményeket mutasson fel, amelyek segíthetnek a politikai döntések meghozásában, a politikai cselekvések végrehajtásában, vagy legalábbis ezek megítélésében.

Ha az idézett politikai filozófusokból indulunk ki, akkor a politikai filozófiára rendkívül nehéz és felelősségteljes politikai feladatok hárulnak. Az említett elméletek közös pontja, hogy a politikai filozófiát olyan normatív tevékenységnek tekintik, amely segít a politikai ítéletek meghozásában, vagy akár a politikai cselekvések irányításában. De pontosan hogyan segíthet a politikai ítéletalkotásban a klasszikus szövegek, a politikai filozófia történetének tanulmányozása? Milyen, a mai politikára is érvényes tanulságai vannak Platón dialógusainak? Mi következik számunkra Hobbes szuverenitásfogalmából? Hogyan használhatjuk fel ma Mill szólásszabadságra vonatkozó elméletét?

Az eszmetörténet módszertani dilemmái

Ha feltételezzük, hogy a politikai filozófia klasszikusainak van a mai politikában értelmezhető üzenete, akkor tisztáznunk kell egy súlyos módszertani problémát. A politikai filozófia klasszikusainak tanulmányozásához szükségünk van ugyanis egy megbízható interpretációs módszerre. Nem véletlen, hogy a politikai filozófia politikai relevanciája mellett tanúbizonyságot tevő szerzők kiemelt fontosságot tulajdonítanak a megfelelő értelmezési módszer kialakításának, amelytől aztán azt remélik: segítségükre lesz abban, hogy a politikai filozófia klasszikus szövegeiből kihámozzák a politikában alkalmazható tudást. Ahhoz tehát, hogy meghatározzuk, milyen összefüggés lehet a politikai filozófia története és a politikai ítéletalkotás között, azt kell megvizsgálnunk, hogyan, milyen interpretációs módszerrel kell megközelíteni a politikai filozófia klasszikusait.

Quentin Skinner, a cambridge-i kontextualizmus talán legismertebb alakja három interpretációs iskolát különböztet meg.³⁹ Az elsőbe, „az örök filozófiai kérdések kánonját” vizsgálók körébe azok a filozófusok tartoznak, akik Platóntól Marxig egységes filozófiatörténeti hagyomány létezéséből indulnak ki. Ők a klasszikus szövegekben időtlen és örök érvényű igazságokat keresnek. Az időtlen és örök érvényű igazságok azonban nem függhetnek az adott kontextus kontingens tényezőitől, ezért az interpretációs iskola követői szerint az örök igazságokat meg lehet érteni pusztán a szövegek tanulmányozásával. Ezt a módszert követi például Leo Strauss. Módszerének alapvetése, hogy a politikai filozófusok egymással folytattak dialógust. A straussiánus interpretációs modell a politikai filozófia klasszikus szövegeiből próbál a politikai gyakorlat számára tanulságos következtetéseket levonni. A módszer alkalmazásának eklatáns példája Strauss Hobbes-könyve. Strauss Hobbesot a politikai filozófia kanonizált klasszikusainak kontextusában értelmezi. Arisztotelész, Platon, Thuküdidész, Bacon és Spinoza hatását mutatja ki, sőt a politikai filozófia történetében előreszaladva megjegyzi, hogy az abszolút államra vonatkozó hobbesi gondolatok Hegelt előlegezik meg.⁴⁰ Strauss egy elképzelt filozófiai vitát tár elénk, amelyben Hobbes a klasszikus szerzőkkel vitatkozik. A monográfiában gyakorlatilag nem is esik szó a mű születésének történelmi-politikai kontextusáról.

Skinner meggyőzően érvel amellet, hogy ez a megközelítés „történeti képtelenségekbe” bonyolódik.⁴¹ A politikai filozófia hasznára vonatkozó kérdés szempontjából azonban ennél is súlyosabb következménye, hogy a politikai filozófia klasszi-

³⁹ Skinner 1997.

⁴⁰ Strauss 1963, 105.

⁴¹ Skinner 1997, 11.

kusainak ilyen megközelítése végig a politikai filozófia történetén belül marad. Strauss a politikai filozófia történetének tanulmányozásától azt várta, hogy segíthet a gyakorlati politikai kérdések megértésében. Hobbes-olvasata azonban kizárólag a politikai filozófia eszmetörténeti kontextusában helyezi el a kora modern angol szerző gondolatait. Straussnak a politikai filozófia történetével foglalkozó munkáiban sok mindenről esik szó, de semmi olyanról, aminek közvetlen köze lenne a gyakorlati politikához (akár Hobbes kora, akár a harmincas évek politikai gyakorlatához). Vagyis a straussiánus interpretációs módszer nem teszi lehetővé a politikai filozófia számára a Strauss által támasztott egyik legfontosabb feladat beteljesítését. A „nagy könyvek”, a politikai filozófia klasszikusai között zajló feltételezett dialógus tanulmányozása aligha jár a politikai gyakorlatban alkalmazható tanulsággal. Ez vonatkozik a politikai filozófia történetéről írt straussi művekre is. A klasszikus filozófusok vitájától nem vezet út a politikához.

A Skinner által bírált másik megközelítési módra nem szeretnék sok szót vesztegetni. Ennek az interpretációs technikának a hívei szerint a politikai filozófiai művek az adott kor szellemének kikristályosodásai. Skinner ezt a módszert azért bírálja, mert az egyes politikai filozófiai elméleteket az adott társadalmi-politikai körülményekből levezető olvasatok figyelmen kívül hagyják a szerzői szándékot, és ezért szintén helytelen olvasatokat produkálnak. Jelen érvelés szempontjából fontosabb az, hogy a politikai filozófiát az adott kor lenyomataként értelmező olvasatok eleve kizárják általános, az adott kortól független tanulságok levonásának lehetőségét.

Skinner egy harmadik, a történeti hitelesség szempontjából ígéretes, bár gyakran megvalósíthatatlan megközelítést javasol. A kontextualista interpretációs modell értelmében „a szövegek megértése egyaránt feltételezi szándékolt jelentésük megragadását, illetve azt is, hogy szerzőik e jelentés milyen

értelmezésére számítottak”.⁴² Ez az olvasási modell azonban szintén lehetetlenné teszi, hogy a régi szerzők műveinek tanulságait (ha vannak egyáltalán ilyenek) a jelen kontextusában felhasználjuk. Nincs a politikai filozófia klasszikusainak olyan igazsága, amit az egyik kontextusból a másikba átemelhetnénk. Skinner ezt nem különösebben bánja: „[A]z a tény ad kulcsot az eszmetörténet felbecsülhetetlen értékének megértéséhez, hogy a klasszikus szövegek a saját maguk, számunkra idegen problémáikkal foglalkoznak, és nem pedig az a megalapozatlan feltételezés, hogy ezen túl valamiképpen a mi problémáinkat is megválaszolják.”⁴³

Skinner tanulmánya végén köszönetet mond a cambridge-i iskola tagjainak, legfőképp John Dunn-nak. Annak a John Dunn-nak, aki, mint arra fentebb utaltam, a politikai filozófia történetének tanulmányozásától a politikai ítéletalkotás elősegítését várta – igaz, neki sem sikerült pontosan meghatározni, hogyan és milyen útmutatást nyújthat a politikai filozófia története. Ha viszont komolyan vesszük a skinneri analízist, akkor nem is támaszthatunk ilyen elvárást. Esetleg annyit remélhetünk a kontextualista interpretációtól, hogy rávilágít a politikában használt egynémely terminus történeti eredetére, és ezzel kimutatja, hogy történeti szempontból nem megfelelő értelemben használják őket. A Skinner-féle eszmetörténész csak azt mutathatja meg, hogy mekkora szakadék van a múlt és a jelen között, és miért nem lehet a múlt terminusait és tanulságait a jelenbe egy az egyben átültetni. Ezt nem igazán tekinthetjük a politikai gyakorlat szempontjából eget rengető tanulságnak. Elismerem, ez sem kevés, de azért sokkal szerényebb eredmény, mint ahogy azt a korábban említett filozófusok remélték.

⁴² I. m. 49.

⁴³ I. m. 52.

Gyakran azonban még maguk a cambridge-i eszmetörténészek is mintha abba a gyanúba keverednének, hogy nem elégednek meg a pusztán eszmetörténeti rekonstrukcióval. Bár azt hangoztatják, hogy eszmetörténeti kutatásaik kevésbé relevánsak a modern politikaelmélet vonatkozásában, mások szerint nyilvánvaló, hogy ők is a kortárs politikai filozófia és politika fontos kérdéseiben foglalnak állást burkoltan – csakúgy, mint a klasszikusokat a saját céljaikra felhasználó obskúrus strausziánusok és a történetietlen logikai rekonstrukcióra törekvő analitikus filozófusok. A kora modern szabadságesszmény bemutatása nem pusztán antikvárius érdeklődésről tanúskodik, hanem az individuális jogok primátusára épülő modern liberális szabadságesszmény hiányosságaira és félreértéseire akarja felhívni a figyelmet.⁴⁴ Ezt természetesen a cambridge-i eszmetörténészek nyíltan nem vállalhatják, hiszen ezzel azt ismernék el, hogy ők maguk sem tudtak megfelelni saját módszertani elvárásaiknak.

A tanulságot John Gunnell vonja le *Between Philosophy and Politics* című monográfiájában. A politikai filozófia klasszikusaiból nem lehet politikai igazságokat kihámozni. Már csak azért sem, mert a politikai filozófia klasszikusai már eleve csak nagyon távoli, gyakran olümposzi magasságból tekintetek a politikára. Gondolataik a politikai jelenségek filozófiai lenyomatai.⁴⁵ Ezért az igényes történeti olvasatok aligha használhatók a politikai cselekvés iránytűjeként. Ha mégis megpróbálunk valamilyen általános politikai igazságot fabrikálni a politikai filozófia klasszikusaiból, akkor ideológiát kapunk. Ez viszont, ha elfogadjuk a fenti következtetést, épp ellentétes a politikai filozófiával.

⁴⁴ Tuck 1993, 84.

⁴⁵ Gunnell 1986, 3.

Ha a klasszikusokból nem lehet levonni történetileg hű igazságokat, akkor nyilvánvaló, hogy a „nagy könyvek” tanulmányozásával nem bukkanhatunk politikai tanításra sem. A politikai filozófia, és főleg a politikai filozófia történetének tanulmányozása ezek szerint tudományos, akadémiai tevékenység. A politikai filozófusok tudósok, akiket az egyetemek és könyvtárak elefántcsontból rakott vastag fala hermetikusan elszigetel a politika világától.

Az eszmetörténet hasznáról és káráról

Akkor hát eleve meddő próbálkozás a politikai eszmetörténet klasszikusaitól remélni a politikai ítéletalkotás megkönnyítését? Nietzsche *A történelem hasznáról és káráról* című esszéjének nagyon röviden és nagyon leegyszerűsítve az a fő gondolata, hogy még a legalaposabb és leghitelesebb történelmi ismeret sem sokat ér, legalábbis gyakorlati szempontból. Nem nyújt ugyanis a praxisban felhasználható tudást, nem segít gyakorlati politikai kérdések eldöntésében, nem ösztönöz cselekvésre, nem mutat irányt. Sőt, Nietzsche szerint a túlzott történelmi ismeret gyakran egyenesen bénító hatású. Számára ezért a puszta antikvárius ismeretnél, egy adott korszak vagy történelmi szereplő hiteles rekonstrukciójánál többet ér az a történelemből meríthető inspiráció, amely cselekvésre sarkall. Még akkor is, ha így már nem is beszélhetünk történelmi ismeretről, csak a történelem felhasználásáról. A felhasználásnak azonban a múlt, vagyis a történelmi hitelesség esik áldozatul: „a múlt maga vallja kárát, ha a történelem az életet szolgálja.”⁴⁶

⁴⁶ Az esszét lásd Nietzsche 2004, 97–177 (az idézet a 114. oldalon található).

A politikai filozófia történetileg hű contextualista értelmezése nem sokat segít a politikai ítéletalkotásban. A politikában felhasználható tanulságokat csak absztrakció vagy analógiák segítségével vonhatunk le. Ez viszont a történelmi hűség és a fogalmi pontosság rovására megy. A politikai gyakorlatban felhasználható politikai filozófiai tanulság ezért történetileg nem hiteles. A hiteles rekonstrukció pedig érdektelen a politika számára. A dilemmát legtalálébban Alisdair MacIntyre foglalja össze.

A múlt filozófusait vonatkoztathatjuk saját korunk problémáira és kérdéseire. Ebben az esetben saját korunkhoz alakítjuk őket, és úgy teszünk, mintha a tárgyalt filozófusok ma is élnek. Ehhez az szükséges, hogy saját korunkhoz igazítsuk filozófiájukat, akár azon az áron is, hogy figyelmen kívül hagyjuk, sőt egyenesen félreértelmezzük mindazt, ami a jelentől teljességgel különböző múlthoz kötődik. A másik lehetőség, hogy mindent elkövetünk annak érdekében, hogy saját kontextusukban értelmezzük őket. Ezáltal megőrizzük egyedi sajátosságukat és különlegességüket. Viszont így csak annyi közülük lehet a jelenhez, mint egy múzeumban kiállított leletnek.⁴⁷

Bizonyos értelemben a filozófiai szövegek nem contextualista interpretációja eltávolodik a szigorú tudományos megértéstől, és az irodalmi szövegek befogadásához közeledik. A politikai eszmetörténet klasszikusainak felhasználása azt feltételezi, hogy a szövegek jelentésének részei a konnotációk is.⁴⁸ Az eszmetörténet klasszikusainak hermeneutikai értelmezése során természetesen szükséges a szerzői szándék lehető legalaposabb rekonstrukciója. A történetileg mégoly hiteles

⁴⁷ MacIntyre 1984, 31.

⁴⁸ Kelemen 2009, 83.

kontextuális megértés azonban csak kezdete, nem pedig végpontja az interpretációs folyamatnak. A szöveg jelentése az eredeti kontextustól idegen értelmezői horizonton belül alakul ki. A szerzői szándék filológiai rekonstruálása fontos, ám nem kizárólagos része az interpretációnak. Sőt, tulajdonképpen az értelmező bizonyos szempontból jobban kell hogy értse a szöveget, mint a szerző. Az értelmezés feladata ugyanis egyebek között azon belső ellentmondások és eszmetörténeti vonatkozások feltárása, amelyekkel a szerző nem volt, illetve nem is lehetett tisztában.

Egy filozófiai fogalom megértéséhez megkerülhetetlen a fogalom történetének rekonstruálása. Erre utalt Nietzsche, amikor kifejtette, hogy „egyetlen fogalmat sem lehet meghatározni, amelyben szemiotikailag egy egész folyamat sűrűsödik össze; csak az definiálható, aminek nincs története”.⁴⁹ A gondolat több szerzőnél is visszaköszön: egyebek között például Laskinál, aki úgy fogalmaz, hogy a politikai nyelv fogalmainak esetében gyakran maga a történet a jelentés.⁵⁰ Amiből szintén az következik, hogy az értelmezőnek jobban kell értenie a szöveget a szerzőnél. Már Kant is hasonló módszertani felismerésre jutott: „Nem ritka dolog, hogy összevetve a gondolatokat, amelyeket egy szerző a tárgyról előad, jobban megértjük a vizsgált szerzőt, mint amennyire ő értette önmagát.”⁵¹ És ezt a konklúziót fogalmazta meg Carl Schmitt is: „Azt, hogy minden történelmi megismerés jelenkori megismerés, hogy ez a jelentől kapja fényét és intenzitását és a legmélyebb értelemben csak a jelent szolgálja, mert minden szellem csupán jelenkori szellem, Hegel óta sokan mondták nekünk, a legjobban Benedetto Croce.”⁵² Más stílusban, de hasonló a szellemben érvelt

⁴⁹ Nietzsche 1996, 90.

⁵⁰ Laski 1921, 314.

⁵¹ Kant 2004, 312, idézi Kelemen 2009, 84.

⁵² Schmitt 2002, 56.

Walter Benjamin, amikor kijelentette, hogy „[a]z igazi polémia oly szeretettel trancsírozza fel a könyvet, ahogy csecsemőt készít el magának a kannibál.”⁵³ Derek Parfit hasonlóan megdöbbentő párhuzammal rukkolt elő, amikor megkülönböztette a történeti szempontból hiteles filozófiatörténeti olvasatot a szövegek felhasználásától: az előbbi interpretációs módszert az archeológus módszerével rokonította, utóbbit pedig egyenesen sírbrátlásnak nevezte.⁵⁴

Vajon mit gondolhatott Bence ezekről a módszertani dilemmákról? Jó okom van rá, hogy feltételezzem, Bence pontosan tisztában volt az eszmetörténet politikai vonatkozásai körüli interpretációs és módszertani nehézségekkel. Az egyik jó ok személyes jellegű: jelen dolgozat Bence doktori szemináriumának egyik referátumából nőtt ki. A dolgozatban hivatkozott könyvtári könyvek többsége még most, négy évvel Bence halála után is szivarszagú, ami számomra elég erős bizonyítéka annak, hogy Bence is behatóan foglalkozott a témával. De hogy hasonló következtetésekre jutott-e, mint én, azt sajnos nem tudhatom. Jelen dolgozat első vázlatát nem sokkal halála előtt elküldtem neki, de nem maradt már ideje reagálni.

De nemcsak személyes okok alapján gyanítom, hogy az eszmetörténeti és a módszertani dilemmák foglalkoztatták Bencét. Az utolsó másfél évtizedben írt tanulmányai is arra utalnak, hogy komolyan foglalkozott a filozófiai szövegek interpretációs nehézségével, illetve az eszmetörténet és a politika viszonyával. A *Márkus-Festschrift*-ben beszámol róla, hogy Halmos Károllyal kulcsszóprogramot tervez, és német, angol és francia mintára elkészíti a magyar politikai köznyelv kulcsszavait kialakulásuk időszakában vizsgáló szótárát. A cél

⁵³ Benjamin 2005, 41.

⁵⁴ Rosen 2008.

a cambridge-i kontextualisták módszerének alkalmazásával a 19. századi magyar politikai eszmetörténet kulcsfogalmainak feltárása lett volna. Bár a kulcsszóprogram elsősorban tudományos célokat fogalmazott meg, a fogalomtörténeti rekonstrukciónak fontos politikai tanulságai is lehettek volna. A hiteles kontextualista olvasat segíthet annak megmutatásában, hogy a politikai élet szereplői kénytelenek a rendelkezésre álló politikai diskurzusra hagyatkozni – idézi Bence Skinnert.⁵⁵ Egy politikai program csak akkor remélhet kellő támogatást, ha az adott korszakban elterjedt politikai fogalmak segítségével megfogalmazható. Magyarán a politikai cselekvés lehetőségét behatárolja a rendelkezésre álló fogalomrendszer. Bence tisztában volt vele, hogy a hasonló módszertant alkalmazó fogalomtörténeti kísérletek esetében az eszmetörténeti hitelesség volt a legfőbb szempont, de megjegyzi, hogy még a legnagyobbak – Skinner és Koselleck – esetében is kilóg az ideológiai lóláb. Mint arra fentebb magam is utaltam, a cambridge-i kontextualisták hátsó szándéka, hogy a 18. századi humanista republikanizmus szabadságesszményének rekonstruálásával új politikai nyelvet, és vele új politikai cselekvés lehetőségét teremtsék meg a hetvenes évektől eluralkodott liberális hagyománnyal szemben. Bármennyire is tiltakoznának ellene a kontextualista iskola tudósai, az eszmetörténeti vizsgálódás politikailag motivált, még ha csak nagyon távoli és közvetett értelemben is. Ez talán nem is meglepő, hiszen a fogalomtörténeti vizsgálódások célja rendszerint a politikai nyelv fogalmainak jelentésével kapcsolatos közkeletű félreértések eloszlatása. A fogalmakra rakódott, ideológiailag motivált félreértelmességek lerombolása pedig még akkor is politikai indíttatású, ha történetileg helytálló. Reinhart Koselleck, a fogalomtörténeti kutatás módszertanának kidolgozója is erre utal, amikor „jelentéstani kont-

⁵⁵ Bence 2007b, 267.

rollnak” nevezi a politikai nyelvhasználatot leleplező kritikai eszmetörténet-írást.⁵⁶

„A hagyomány mindig politikai kérdés. [...] A politikai filozófia esetében pedig kétség sem nagyon fér hozzá, hogy a hagyományhoz való viszonyunk átpolitizált” – írta Bence *A politikai filozófia két gyökere Kantnál* című tanulmányában.⁵⁷ Rawls és Arendt Kant-képének összevetésében többször utalt rá, hogy a német idealista filozófus 20. századi örökösei saját koruk problémái miatt helyeznek nagy súlyt a Kant-értelmezésre. Kant-interpretációjuk kialakulása során saját filozófiájukat is finomítják, így az eszmetörténet és a saját álláspont kidolgozása kölcsönösen hat egymásra. Rawls a kantiánus konstruktivizmus hagyományába helyezve mutatja be a méltányosságként felfogott igazságosság elméletét, Arendt a politikai ítéletalkotás sajátosságainak bemutatásával saját politikumfelfogását alapozza meg. Az eszmetörténeti kutakodás, az interpretáció sosem öncélú, antikvárius bogarászás: a gyökerek keresését legitimációs szempontok is motiválják. Az eszmetörténeti viták ezért sosem pusztán a rekonstrukció történeti hitelességéről szólnak, hanem jelenbeli politikai tételt bírnak. Carl Schmitt Hobbes-interpretációja saját autoritárius és decizionista álláspontjának igazolását szolgálja, Leo Strauss esetében a természetjogi hagyomány melletti érvelést, Jean Hampton esetében pedig az állami hatalom korlátozása melletti álláspontot.

Bence mindezek ellenére fontosnak tartotta megjegyezni, hogy neki nincsenek rejtett politikai céljai, és nem politikai megfontolásokból – valamilyen ideológiai álláspont igazolásának reményében – vág bele a kulcsszóprogramba.⁵⁸ Azt azonban elismeri, hogy a fogalomtörténeti vizsgálódások során

⁵⁶ Koselleck 1972, XIX, idézi Szabó 1998, 59.

⁵⁷ Bence 2007a, 37.

⁵⁸ Bence 2007b, 268.

lépten-nyomon előkerülnek a mai politikai nyelv fejleményei. Amiből az következik, hogy a fogalomtörténeti elemzés módszere a kortárs politikai diskurzussal kapcsolatban is alkalmazható, hiszen a politikai élet szereplői ma is igyekeznek „a maguk céljaihoz szabni a rendelkezésükre álló politikai szótárt”⁵⁹. A klasszikus szövegeket és kontextusukat alaposan ismerő eszmetörténész leleplezheti a politikai nyelv fogalmainak ki-sajátítására vagy éppen átértelmezésére törekvő pártot. „Én egyébként már a hetvenes évek végén rájöttem az ízére, hogy milyen érdekes, ironikus kommentárként szolgálhat az aktuális politikai nyelvhasználathoz az eszmetörténet” – jegyzi meg Bence.⁶⁰

A klasszikus szövegek tanulmányozása és az eszmetörténeti vizsgálódások ebben az olvasatban elsősorban kritikai célokra használhatók, pozitív politikai programok megfogalmazására aligha. A politikai filozófus és a *public intellectual* szemlélője, nem pedig szereplője a politikai cselekvésnek. Arendti terminusokkal fogalmazva: a politikai eszmetörténet a *vita contemplativa* részeként segítheti a politikai ítéletalkotást, ám a *vita activa*, a politikai cselekvés számára kevésbé használható. Az eszmetörténeti köntösbe bújtatott ironikus kommentár csak nagyon távoli és közvetett értelemben tekinthető politikai cselekvésnek – már csak azért is, mert az elefántcsonttorony ablakából elhangzó fogalomtörténeti megjegyzéseket általában csak a szintén az elefántcsonttorony falain belül tartózkodó vájtfülű eszmetörténészek hallják meg.

Ha az eszmetörténész mégis politikai cselekvővé válik, akkor kénytelen lemondani nemcsak az elefántcsonttorony biztonságáról és a szobafilozófia komfortjáról, hanem az iróniáról és a fogalomtörténeti elemzés szabadságáról is. Azt hiszem,

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ I. m. 271.

Bence is erre utalt, amikor a Mindentudás Egyetemén elhangzott előadásának végén arról beszélt, hogy a filozófus a partvonalról nézi és megpróbálja értelmezni a politikát a politikai nyelv fogalmainak eszmetörténeti elemzésével, szemben a fogalmi dzsungelben bozótívágó késsel rendet vágni óhajtó politikussal.⁶¹

Irodalom

- Arendt, Hannah 1994: Concern with Politics in Recent European Political Thought. In uő: *Essays in Understanding. 1930-1954*. New York: Harcourt Brace, 428–447.
- Barry, Brian 1965: *Political Argument*. London: Routledge.
- Bence György 2007a: A politikai filozófia két gyökere Kantnál. In uő: *Válogatott politikai-filozófiai tanulmányok 1990–2006*. Budapest: L'Harmattan, 37–48.
- Bence György 2007b: Márkus és a kulcsszavak. In uő: *Válogatott politikai-filozófiai tanulmányok 1990–2006*. Budapest: L'Harmattan, 263–275.
- Bence György 2007c: A politikum sajátossága. In uő: *Válogatott politikai-filozófiai tanulmányok 1990–2006*. Budapest: L'Harmattan, 13–25.
- Benjamin, Walter 2005: *Egyirányú utca. Berlini gyermekkor a századforduló táján*. Ford. Berczik Árpád – Sztás Erzsébet – Márton Zászló. Budapest: Atlantisz.
- Berlin, Isaiah 1962: Does Political Theory still Exist? In Laslett–Run-ciman (szerk.) 1962, 1–33.
- Berlin, Isaiah 1990: A szabadság két fogalma. In uő: *Négy esszé a szabadságról*. Budapest: Európa, 334–444.
- Bloom, Allan 1980. Study of Texts. In Richter (szerk.) 1980, 113–138.
- Collingwood, Robin George 1987: *A történelem eszméje*. Ford. Orthmayr Imre. Budapest: Gondolat.

⁶¹ Bence 2007c, 25.

- Dunn, John 1996: *The History of Political Philosophy and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, Ronald 1980: Legal Education. In Richter, Melvin (szerk.) 1980, 178–189.
- Easton, David 1965: *A Framework for Political Analysis*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Gaus, Gerald F. 2000: *Political Concepts and Political Theories*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Gildin, Hilail (szerk.) 1980: *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*. Detroit: Wayne State University Press.
- Goodin, Robert E. – Pettit, Philip (szerk.) 1993: *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Gunnell, John G. 1986: *Between Philosophy and Politics*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Hampton, Jean 1986: *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel 2004: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz.
- Kelemen János 2009: A filozófiai szöveg megközelítésének két módja. *Világosság*, 50. évfolyam, tavasz, 81–86.
- Koselleck, Reinhart 1972: Einleitung. In Koselleck, R. – Brunner, O. – Conze, W.: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 1. Stuttgart: Klett-Cotta, XIII–XXVII.
- Krüger, Lorenz 1984: Why Do We Study the History of Philosophy. In Rorty–Schneewind–Skinner (szerk.) 1984, 77–102.
- Laski, Harold 1921: Political Ideas of James I. In uő: *The Foundations of Sovereignty and Other Essays*. New York: Harcourt, Brace and Company, 292–314.
- Laslett, Peter 1956: *Philosophy, Politics and Society: a Collection*. New York: The Macmillan Company.
- Laslett, Peter – Runciman, W. G. (szerk.) 1962: *Philosophy, Politics and Society: Second Series*. Oxford: Blackwell.
- MacIntyre, Alasdair 1984: The Relationship of Philosophy to its Past. In Rorty–Schneewind–Skinner (szerk.) 1984, 31–48.
- Nietzsche, Friedrich 1996: *Adalék a morál genealógiájához*. Budapest: Holnap Kiadó.

- Nietzsche, Friedrich 2004: *Korszerűtlen elmélkedések*. Budapest: Atlantisz, 93–177.
- Nozick, Robert 1974: *Anarchy, State, Utopia*. Oxford: Blackwell.
- Pettit, Philip 1993: The Contribution of Analytic Philosophy. In Goodin–Pettit (szerk.) 1993, 7–38.
- Rawls, John 1962: Justice as Fairness. In Laslett–Runciman (szerk.) 1962, 132–152.
- Rawls, John 1980: Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy*, 77, 515–572.
- Rawls, John 1997: *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokavay Zsolt. Budapest: Osiris.
- Rawls, John 2000: *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Richter, Melvin (szerk.) 1980: *Political Theory and Political Education*. Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, Richard – Schneewind, J. B. – Skinner, Quentin (szerk.) 1984: *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard 1984: The Historiography of Philosophy: Four Genres. In Rorty–Schneewind–Skinner (szerk.) 1984, 49–76.
- Rosen, Michael 2008: Robbing the Grave of Immanuel Kant. *The Times Literary Supplement*, 2008. október 15.
- Schall, James V. 1996: *At the Limits of Political Philosophy*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Schmitt, Carl 2002: A semlegesítődések és depolitizálódások korszaka. In uő: *A politikai fogalma*. Ford. Cs. Kiss Lajos. Budapest: Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor.
- Skinner, Quentin 1997: Jelentés és megértés az eszmetörténetben. In Horkay Hörcher Ferenc (szerk.) 1997: *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe*. Pécs: Tanulmány Kiadó.
- Strauss, Leo 1963: *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo 1980: On Classical Political Philosophy. In Gildin (szerk.) 1980, 59–79.
- Szabó Márton 1998: *Politikai tudásemelvények. Szemantikai, szimbolikus, retorikai és kommunikatív-diszkurzív értelmezések a politikáról*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, Universitas.

- Taylor, Charles 1984: *Philosophy and Its History*. In Rorty–Schneewind–Skinner (szerk.) 1984, 17–30.
- Tuck, Richard 1993: *The Contribution of History*. In Goodin–Pettit (szerk.) 1993, 72–89.
- Walzer, Michael 1980: *Political Decision-Making and Political Education*. In Richter (szerk.) 1980, 159–176.
- Weldon, Thomas D. 1953: *The Vocabulary of Politics*. New York: Johnson.
- Williams, Bernard 1980: *Philosophy and the Tradition*. In Richter (szerk.) 1980, 57–75.
- Wittgenstein, Ludwig 1989: *Logikai-filozófiai értekezés*. Ford. Márkus György. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Wolin, Sheldon 1969: *Political Theory as Vocation*. *The American Political Science Review*, 63, 1062–1082.
- Wolin, Sheldon 1990: *Politics and Vision*. (Expanded edition.) Princeton: Princeton University Press.
- Atlantusz. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conze, W.: *Geschichte der Philosophie*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften. 1997.
- Cotta, XIII–XXV. The Catholic University of America Press.
- Laski, Harold 1921: *Political Ideas of James*. London: George Allen and Unwin.
- Horkay Hócher László (szerk.) 1997: *A kormányzat és a politikai gondolkodás*. Budapest: Atlantisz.
- Laslett, Peter 1990: *The Political Philosophy of John Rawls*. New York: The Macmillan Company.
- Laslett, Peter – Rawls, John 1990: *On Classical Liberalism*. In Rawls (szerk.) 1990, 1–17.
- MacIntyre, Alasdair 1984: *The Relationship of Philosophy*. In Rorty–Schneewind–Skinner (szerk.) 1984, 17–30.
- Nietzsche, Friedrich 1990: *Die Geburt der Tragödie*. Budapest: Holnap Kiadó.

KOVÁCS ANDRÁS

A filozófus félelme az erdőszelen

II.

Bence György *Válogatott politikai-filozófiai tanulmányok* 1990–2007 című posztumusz tanulmánykötetének első három írása szól arról a témáról, amely életének utolsó másfél évtizedében a leginkább foglalkoztatta. A „fejben való politizálás” hosszú évtizedei után, a rendszerváltozást követő években közelről is megfigyelhette a politika mindennapi világát, és úgy találta, hogy a politikai filozófia – legalábbis a fősodrát jelentő áramlatok – nem képesek megragadni azt, amit a politikacsinálók napról napra megélnék, sőt ami számukra valójában a politika. „Íz a politikai filozófia – írta – nem sokat törődik a politikai élet sajátosságaival. Ha egy érdeklődő marslakó a múlt század hetvenes-nyolcvanas éveiben megjelent szakmunkákból próbálná kideríteni, hogy miben is áll a politika itt, ezen a bolygón, talán még arról sem értesülne, hogy léteznek a közvélemény megnyeréséért küzdő mozgalmak, a kormánybatalomért versengő pártok.” Bence úgy gondolta, hogy a politikai filozófia rangjának, méltóságának megőrzése érdekében feltétlenül korrigálni kell ezt a hibát. De érdeklődésér nyilván nemcsak a szakma presztízséért érzett aggodalom piszkálta fel, hanem maga a kihívón nagy szellemi feladat is.

Talán ezért is érzi úgy az olvasó, a feladat nagyságához képest ezek a tanulmányok meglepően, sőt már-már feltűnően

¹ Bence 2007a, 17.

- Taylor, Charles 1984: *Philosophy and its History*. In Rorty-Schneewind-Skinner (szerk.) 1984, 17-30.
- Tuck, Richard 1993: *The Contribution of History*. In Goodin-Pettit (szerk.) 1993, 72-89.
- Walzer, Michael 1990: *Political Decision-Making and Political Education*. In Richter (szerk.) 1990, 159-176.
- Weidon, Thomas D. 1933: *The Vocabulary of Politics*. New York: Johnson.
- Williams, Bernard 1980: *Philosophy and the Tradition*. In Richter (szerk.) 1980, 57-75.
- Wittgenstein, Ludwig 1989: *Logikai-filozófiai értekezések*. Ford. Márkus György. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Wolin, Sheldon 1969: *Political Theory as Vocation*. *The American Political Science Review*, 63, 1052-1082.
- Wolin, Sheldon 1990: *Politics and Vision*. (Expanded edition.) Princeton: Princeton University Press.

KOVÁCS ANDRÁS

A filozófus félelme az erdőszélen

Bence György *Válogatott politikai-filozófiai tanulmányok 1990–2006* című posztumusz tanulmánykötetének első három írása szól arról a témáról, amely életének utolsó másfél évtizedében a leginkább foglalkoztatta. A „fejben való politizálás” hosszú évtizedei után, a rendszerváltozást követő években közelről is megfigyelhette a politika mindennapi világát, és úgy találta, hogy a politikai filozófia – legalábbis a fősodrát jelentő áramlatok – nem képesek megragadni azt, amit a politikacsinálók napról napra megélnék, sőt ami számukra valójában a politika. „Ez a politikai filozófia – írta – nem sokat törődik a politikai élet sajátosságaival. Ha egy érdeklődő marslakó a múlt század hetvenes-nyolcvanas éveiben megjelent szakmunkákból próbálná kideríteni, hogy miben is áll a politika itt, ezen a bolygón, talán még arról sem értesülne, hogy léteznek a közvélemény megnyeréséért küzdő mozgalmak, a kormányhatalomért versengő pártok.”¹ Bence úgy gondolta, hogy a politikai filozófia rangjának, méltóságának megőrzése érdekében feltétlenül korrigálni kell ezt a hibát. De érdeklődését nyilván nemcsak a szakma presztízséért érzett aggodalom piszkálta fel, hanem maga a kihívóan nagy szellemi feladat is.

Talán ezért is érzi úgy az olvasó: a feladat nagyságához képest ezek a tanulmányok meglepően, sőt már-már feltűnően

¹ Bence 2007b, 28.

² Bence 2007a, 17.

szűkszavúak. A kibontakozó gondolatmenetek hirtelen megtorpannak. Néhol utalások jelzik, merre is lehetne tovább haladni, máshol még azok sem. Nagy kérdések vetődnek fel – és maradnak a levegőben, vagy utaltatnak a jövőbe. Mindez persze magyarázható a körülményekkel is. A kötetben közölt írások nagy része eredetileg előadás vagy rövid, inkább publicisztikai terjedelemre szabott médiafelületre készült. Magyarázat még a szerző alkata is. Bence egyrészt szorongott attól, hogy olyasmit talál mondani, amit mások már kimondtak, csak ő nem tud róla. Mivel mindent elolvasni mégsem lehet – bár egész életében ezzel kísérletezett –, óvakodott véleglegesnek tetsző kijelentéseket tenni bármilyen tudományos tárgyról. Másfelől meg unta és utálta a kifejtő akadémiai műfajokat – már nagyon hosszú ideje képtelen volt rászánni magát, hogy ilyesmibe belefogjon.

Mégis, mindezek a magyarázatok, bár nyilván igazak, nem oszlatják el a kételyt a szövegek figyelmes olvasójában: ennyiről volna szó csupán? Nincs-e más oka is, ha úgy érzi, Bence tudatosan leállítja a kifejtés logikáját, máskor meg érdekes, de másodlagosnak tetsző kérdések felé tereli a gondolatmenetet? Elképzelhető, hogy valóban óvni akarta a gyanútlan olvasót, és igaz lehet, amit sokszor sugall vagy egyenesen kimond: vigyázzunk, gondolatmenetét követve aláaknázott földre tévedhetünk, mert a politikának az a szférája, amelyre rá akarta telerá a politikai filozófusok figyelmét – a politikum – veszélyes terep? „A politikum filozófiája nem veszélytelen” – írja.² „E vitában [a politikumról szólóban – K. A.] izgalmas, sőt veszedelmes gondolatokkal találkozunk.”³

De miben állna a politikum rejtette veszedelem? A kérdésre a választ Bence a 20. század utolsó harmadának uralkodó po-

²I. m. 13.

³I. m. 25.

litikai filozófiájával vitázva fejti ki. Ez a filozófia szerint „felülről tekint a politikára”,⁴ képviselői „abból indulnak ki, hogy a politikát mindig magasabb, politikán túli elvek alapján kell megítélni”,⁵ és ezért rászolgálnak arra a kritikára, melyet Hannah Arendt fogalmazott meg azokról a politikai filozófusokról, akik „a politikát eszköznek szokták tekinteni valamilyen más, magasabb – például vallási vagy erkölcsi – cél elérésére”.⁶ Bence szerint ezt a normatív politikai filozófiát voltaképpen „alkalmazott morálfilozófiának is tekinthetjük”,⁷ amely épp ezért képtelen arra, hogy „magából a politikai életből, a politikától elválaszthatatlan konfliktusokból induljon ki”, hogy számot adjon arról, hogy a politikának „saját célja és méltósága van, mely nem kevésbé fontos, mint azok a célok, melyeknek alá szokták rendelni”.⁸

A normatív politikai filozófiával Bence szerint még más bajok is vannak. Ez a filozófia azt állítja, hogy lehetséges az állam semlegességéről, az alapvető szabadságjogokról és a társadalmi igazságosságról normatív érvényességre és általános konszenzusra igényt formáló kijelentéseket tenni. A filozofálás tárgya pedig pontosan a konszenzuális normák racionális megalapozhatóságának bizonyítása. Bence csípős iróniával beszél erről a felfogásról, amely lehetségesnek tartja, hogy a politika nagy elvi kérdéseiben létrejöjjön ilyen kikényszerítetlen konszenzus, miközben a politikai csatározások majd az apró-cseprő nézeteltérések körül folynak majd. „Nem valami jó szándékú, de minden politikai realizmust nélkülöző elképzeléssel” van-e dolgunk – kérdezi –, amikor azt feltételezzük, hogy az emberek a nagy kérdésekben felülemelkednek egyéni érdekeiken

⁴I. m. 13.

⁵I. m. 15.

⁶Uo.

⁷Bence 2007b, 28.

⁸Bence 2007a, 13.

és világnézeti elfogultságaikon?⁹ A válasz udvarias, de egyértelmű: „Nem egészen, bár a kétely nem is teljesen indokolatlan.”¹⁰ A társadalom tagjainak túl sok mindent és túlságosan fontos dolgokat kellene tudomásul venniük ahhoz, hogy ez a konszenzus létrejöhesse: el kellene fogadniuk egymástól eltérő kultúrák, egymással összeegyeztethetetlen világnézetek együttélésének követelményét, az anyagi egyenlőtlenségek kiküszöbölhetetlenségének tényét. Bence szerint ez valóságidegen elképzelés, így az a filozófia, amely mindezt lehetségesnek tartja, végső soron az időlegesen kialakított kompromisszumok keretei között zajló *modus vivendi* politikumát kínálja. Ezért amikor a „konszenzus” felborul, képtelen számot adni arról, hogyan és miért alakulnak ki az új, nagy politikai kezdeményezések, és arról, „hogyan újra és újra politizálódnak, politikai küzdelmek tárgyává válnak olyan ügyek, amelyek korábban nem számítottak politikainak. Nem számítottak politikainak például azért, mert megállapodott konszenzus volt körülöttük.”¹¹ Bence szerint épp a tartósan vélt konszenzusokat felborító, új politikai mozgalmak – az újbaloldal, a feminizmus, a zöld mozgalmak és a fundamentalista konzervatív tendenciák – és az általuk kiváltott konfliktusok ingatták meg a normatív politikai filozófiát, és hívták fel a figyelmet hiányosságaira.

A republikanizmus, az újbaloldali filozófiák és a libertárius konzervativizmus már a normatív politikai filozófia virágkorában is kétségbe vonta a semlegesség, a szabadság és az igazságosság fogalmi szentháromságáról való konszenzus lehetőségét. A republikánus kritika – Bence itt csak céloz rá, hogy Arendtre gondol – figyelmeztetett: csak akkor lehet elvárni, hogy az állampolgárok áldozatot hozzanak a közjóért, ha bizonyos értékek nevében azonosulnak az állammal – ha tehát

⁹I. m. 23.

¹⁰Uo.

¹¹I. m. 24.

ez utóbbi *nem* semleges. Az újbaloldal a szabadságot – elsősorban a kapitalista piacgazdaság szabadságát – kívánta korlátozni magasabb rendű emberi értékekre hivatkozva, a libertárius konzervatívok viszont elfogadhatatlannak tartották az egyén autonómiájának korlátozását az igazságosság nevében. Bence úgy látja, hogy az, ami ebben a három irányzatban közös, több tekintetben is ellentmond a Rawls, Dworkin és a késői Habermas nevével fémjelzett politikai filozófia alapfeltevéseinek: híveik nem gondolják, hogy elvárásaik általános érvényességre tehetnének szert egy mindenki által akceptált racionális diskurzusban vagy normakonszenzusban: „ha egyáltalán igényt támasztanak objektív érvényességre, akkor egész más forrásból merítenek, mint a régiebbiek”,¹² nem tartják lehetségesnek a konszenzust az olyan alapfogalmak tartalmát illetően, mint a demokrácia vagy a szabadság; és végül úgy gondolják, hogy a küzdelem, a harc kiküszöbölhetetlen a politikából.

Bence szerint ennek magyarázata, hogy ezek a politikai áramlatok, amelyek a 20. század utolsó harmadában alapvetően megváltoztatták a politika jellegét, eredeti kiindulópontjuktól eltávolodva, a kultúra politizálásában bontakoztak ki. Tárgyuk a hétköznapi élet világát strukturáló represszív mechanizmusok felmutatása és kritikája, a modern polgári kultúra politikai bírálata, az életmód forradalmasítása, vagy épp ellenkezőleg: a tradicionális életértékek védelmének politikája. Mindez pedig azáltal kapott filozófiai értelmet, hogy az új fejlemények tanulságait levonó elméletek a politikai harc célját a különféle kisebbségi – vagy egyszerűen új – csoportosulások kulturális identitásának elismertetésében találták meg.

Bence, aki mindig is kedvelte a provokatív gondolatmeneteket, nem teljesen igazságos a deliberatív liberális politikai filozófiákkal, amelyeknek azért volt mondanivalójuk erről a

¹²Bence 2007b, 30–31.

kérdésről is. Figyelmen kívül hagyja sok fontos érvüket arról, hogyan igazolhatók a különféle kisebbségi identitások elismeretetésére vonatkozó igények a modern demokráciákban. Abban azonban igaza van, hogy ez a filozófia nemigen tudja megmondani, miért éppen ezek körül a kérdések körül bontakozott ki a politikai harc. A válasz természetesen lehetne az, hogy ez mellékes. Bárhogyan történt is, ha valamely ügy egyszer már politikai küzdelem tárgyává vált, akkor kíváncsi, hogy az ütköző politikai célok racionálisan igazolhatók legyenek az összes fél számára, és a küzdelem kölcsönösen elfogadott szabályok szerint folyjon. De – kérdezi Bence – mi van akkor, ha épp olyan kérdések kerülnek a harc középpontjába, amelyek lehetetlenné teszik a szabályokban való megegyezést? Miért kellene például elfogadniuk az állam semlegességének elvét azoknak, akik szerint az amúgy is az uralkodó kultúrát részesíti előnyben, míg nekik épp akkor lenne esélyük, ha az állam feladná semlegességét, és a kisebbség oldalán avatkozna be az identitás elismeretéseért folytatott harcba? Az identitáspolitika *ultima ratio*-ja a harc, sőt sokszor az erőszak – állítja Bence –, és ez esetben, szembeötlő módon, az erőszak nem kelt akkora felháborodást, mint máskor. Több megértéssel fogadjuk, mint akkor, ha „csupán” valamilyen erős meggyőződésből vagy gazdasági érdekből fakad – és ezt az állítását illusztrálja is néhány erős példával.¹³

Végeredményben tehát Bence szerint a deliberatív politikai filozófia a politikum lényegét jelentő két alapvető tárggyal nem tud mit kezdeni: az új kezdetek és az egymást kizáró célokért akár a végsőig folytatott harc problémájával. Csak a legutóbbi idők fejleményei állították újból az előtérbe azokat a filozófiákat és filozófusokat, akiknek erről is volt érdemi mondanivalójuk. Erre a politikai filozófiára viszont – mondja

¹³ I. m. 25.

¹³ I. m. 32.

Bence¹⁴ – súlyos árny vetül, a „politikai elmélet sötét géniuszának”, Carl Schmittnek az árnya.

Schmitt a liberális demokrácia ellensége, a totális állam híve, sőt egy ideig náci volt – egyesek szerint karrierizmusból, mások szerint meggyőződésből. Nem ő volt az egyetlen politikai gondolkodó az első világháború utáni Németországban, aki a weimari demokráciát permanens válságként, a válságot pedig a bürokráciára épülő polgári normalitás, a legális-bürokratikus uralom (Weber) következményeként élte át és írta le, ennek áttörését pedig egy kivételes politikai személyiség megjelenésétől, egy eksztatikus politikai fordulattól várta – például Max Weber is közéjük tartozott. De nem ment mindenki olyan messzire a liberális demokrácia elutasításában, mint ő. Később néhányan Hitler előképét látták Weber víziójában is a bürokratikus uralom monoton és lélektelen racionalitását áttörő karizmatikus vezérről. Weber azonban liberális volt, akit éppenséggel a liberális politikai rendszer hanyatlása felett érzett aggodalom késztetett arra, hogy új legitimációs forrásokat keressen a rendszer számára, amit aztán a karizmatikus vezér alakjában vélt megtalálni. „[N]incs más választás: vagy gépezettel működő vezéri demokrácia, vagy vezér nélküli demokrácia, azaz hivatalos politikusok uralma, akiknek nincs elhivatottságuk, nincsenek olyan belső, karizmatikus tulajdonságaik, amelyek vezérré tesznek valakit.”¹⁵ Weber tehát *demokráciáról* beszél, és arra mutat rá, hogy a demokratikus rendszer legitimitásának erőssége nemcsak jogi-intézményes kérdés, hanem a politikai vezető(k) személyétől is függ. Találóa írta erről már Talcott Parsons: „Ahol Weber a legrészletesebben tárgyalja a legitimitást, ott nem hagy kétséget afelől, hogy minden legitim rendnek van karizmatikus eleme [...] egy racionális bürokratikus

¹⁴ Bence 2007a, 18, 22.

¹⁵ Weber 1993, 112.

struktúrában a rend legalitásának mindig kell, hogy legyen egy végső soron karizmatikus forrása.”¹⁶ Weber szeme előtt karizmatikus vezérként tehát nem egy diktátornak, hanem inkább egy demokratikus és jogállami prezidenciális rendszer karizmatikus vezetőjének képe lebegett.¹⁷

Schmitt azonban nemhogy liberális nem volt, hanem éppenséggel a liberalizmus elszánt ellensége, radikális kritikus. A Schmitt-irodalomban megoszlanak a vélemények arról, hogy Schmitt szellemi útjának logikus kifejelete volt-e mindaz, amit közvetlenül a náci hatalomátvétel után írt és tett, vagy pedig a nemzetiszocializmus teoretikus apológiája és a pártban vállalt szerep mégsem következett szükségszerűen korábbi politikai filozófiájából.¹⁸ Abban azonban a Schmitt-irodalom szinte valamennyi szerzője egyetért, hogy Schmitt politikai filozófiája legalábbis nyitott volt ebbe az irányba. Richard Wolin szerint Schmitt szellemi útját a húszas években nagymértékben egy akkoriban elterjedt konzervatív forradalmi intellektuális habitus magyarázza.¹⁹ Spengler, Jünger, Spann és a Wolin által protofasisztának tekintett irányzat többi, kevésbé ismert képviselője és a nyugati civilizáció nietzschei kritikájának követője és a hagyományos német értékek és kultúra próféta volt. A konzervatív forradalmárok azonban nem voltak „antimodernisták”: a tradicionalista konzervatívoktól eltérően úgy látták, hogy Németország csak akkor lehet sikeres a kö-

¹⁶ Parsons 1949, 665.

¹⁷ Weber álláspontjáról és különbözőértelmezéseiről lásd Mommsen 1974.

¹⁸ A folytonosság tézisét képviseli pl. Fijalkowski 1958 és Gross 2000. A Schmitt-recepciót – ebből a szempontból – áttekinti Pethő 1993, 9–16. Egyébként Pethő, körültekintően mérlegelő könyvében, a diszkontinuitást látja erősebbnek Schmitt művében (i. m. 232–233), míg Cs. Kiss Lajos, Schmitt kitűnő fordítója, úgy tűnik, inkább a kontinuitástézis híve, lásd Cs. Kiss 2002, 279.

¹⁹ Wolin 1992.

vetkező európai konfliktus során, ha az új radikalizmus nem premodern formákhoz akar visszatérni, hanem egy új, modern *Gemeinschaft*ot teremtsen meg. Ebbe a világképbe tökéletesen beleillik Schmitt liberalizmuskritikája és a „totális államhoz” fűződő várakozásai. Másrészt – és erre Herbert Marcuse már igen korán rámutatott²⁰ – Schmitt erős vonzalmat érzett az életfilozófia, a hétköznapiaságból kiemelkedő határhelyzetek és a történelem monoton, mechanikus menetét megszakító drámai változások, a „rendkívüli” iránt. Marcuse „politikai egzisztencializmusként” jellemezte Schmitt filozófiáját, amelynek a totalitárius államelmélet egyenes következménye. Nos, azok a fogalmak, amelyeket Bence alkalmasnak, sőt a századvégi liberális filozófiáknál alkalmasabbnak talál a politikum sajátosságainak megragadására, ennek a „politikai egzisztencializmusnak” a szülöttei.

Schmitt szerint a politikum lényege a szükségállapotban nyilvánul meg. Híres tétele szerint „szuverén az, aki a szükségállapotról dönt”. Ami nem azt jelenti, hogy csak a szükségállapotban, ebben a kivételes határhelyzetben lenne politikum. A tétel annyit mond, hogy amíg érintetlen a jog uralma, és amíg zavartalanul működnek a bürokratikus rend szabályai, addig a politikum nem nyilvánul meg tiszta formájában. A politikum ugyanis nem a normakövetésben, hanem a norma meghatározására irányuló szuverén döntésben van, és a szükségállapotban a szuverenitás kinyilvánítása ilyen tiszta politikai döntés. A politikumnak ez a tiszta megjelenése nincs politikai intézményekhez kötve, sőt: „A forradalom, az államalapítás, az alkotmányozás nagy pillanataiban, amikor azt döntjük el, hogy milyen államot akarunk, a politikum időben is megelőzi a létrehozandó államhatalmi és politikai intézmények kialaku-

²⁰ Marcuse 1934. Az idézet helye: Marcuse 1965, 44 skk.

lását”²¹ – írja Bence. Ha viszont a politikum az államon kívül (is) zajlik, bármiből lehet politikum – hogy miből lesz, szinte a véletlen műve. Alapjában egyetlen dologtól függ: az amúgy is meglévő különbségek intenzitása felerősödik-e annyira, hogy a velük kapcsolatos cselekvések vezérelve barát és ellenség – más elvekre redukálhatatlan – megkülönböztetése lesz. „Ha a jó és a rossz ellentéte minden további nélkül és egyszerűen nem azonos a szép és rút vagy a hasznos és káros megkülönböztetéseivel, és közvetlenül nem redukálható rájuk, akkor még kevésbé szabad a barát és ellenség ellentétét más ellentétekkel felcserélni vagy összevegyíteni” – írja Schmitt. Barát és ellenség megkülönböztetése „elméletileg és gyakorlatilag fennállhat anélkül, hogy egyidejűleg mindama erkölcsi, esztétikai, gazdasági vagy más megkülönböztetéseket alkalmazni kellenne. A politikai ellenségnek nem szükséges erkölcsileg rossznak, nem szükséges esztétikailag rútnak lennie; nem kell gazdasági versenytársként fellépnie. [...] Az ellenség éppen a másik, az idegen, és lényegéhez elegendő, hogy különösen intenzív értelemben egzisztenciálisan valami más és idegen, úgyhogy szélsőséges esetben konfliktusok lehetségesek vele, melyek nem dönthetők el sem előzetesen meghozott általános normatív szabályozással, sem a konfliktusban »részt nem vevő« és ezért »pártatlan« harmadik ítéletével.”²²

Mindebből súlyos következmények adódnak. Schmitt számára a politikum az „értelemadás” sajátos tere – hasonlóan ahhoz, ami Weber számára a harcoló istenek közötti választás. De ami Webernél értékek közti, racionális érvekkel igazolhatatlan döntés, amelynek következményei viszont racionálisan diszkutálhatók, addig egy tetszőleges konfliktus vagy akár csak különbség politikummá tétele egzisztenciális döntés arról,

²¹ Bence 2007a, 19.

²² Schmitt 2003, 19.

„hogy az idegen más-léte [...] az egzisztencia saját fajtájának tagadását jelenti-e, és ezért az idegent elhárítja vagy harcban legyőzi, hogy megőrizze az élet saját, létszerű fajtáját”. Ennek a döntésnek – épp egzisztenciális jellege miatt – nincs „határa”: „A barát, ellenség és harc fogalmai azáltal nyerik el reális értelmüket, hogy kiváltképp a fizikai ölés reális lehetőségére vonatkoznak, és e vonatkozást meg is őrzik. A háború az ellenségességből következik, mert ez egy másik lét létszerű tagadása.”²³ A barát és ellenség meghatározása a „mértékadó politikai egység”, az állam joga, amely „rendkívüli jelentőségű jogosultságot összpontosított magánál: hogy háborút folytasson, és ezzel nyíltan az emberek élete felett rendelkezzen. [...] H]ogy a saját néphez tartozóktól megkövetelje a halálra és ölésre való készenlétet”, és meghatározza az akár polgárháborúban megsemmisítendő „belső ellenséget”.²⁴ Pontosan az ellenség kikiktatására tett lépések hozhatják létre vagy követelhetik meg a szükségállapotot, a jog uralmának felfüggesztését, amikor majd megnyilvánul, ki a szuverén.

Schmitt tehát – a liberális politikai filozófiáktól eltérően – kínál értelmezési keretet szinte minden olyan politikai jelenség számára, amely Bence szerint a politikum lényegéhez tartozik. A politika autonómiája, az intézményeken kívüli politikum, az új kezdetek, a politikai harc összeegyeztethetetlen célokért, például konfliktusban álló identitások érvényesítéséért – mindez nemcsak értelmezhető ebben a politikai filozófiában, hanem egyenesen ebből épül fel. Bence számára azonban valószínűleg ebből adódott a legnagyobb probléma. Leválasztható-e a fogalmi keret arról, amit kimunkálójá a politika és a politikum tartalmi kérdéseiről gondol? Desztillálható-e a schmitti gondolatmenetből valami, ami csupán „módszer”? Ami nem több,

²³ Uo.

²⁴ Uo. 31–32.

mint fogalmi eszköz a politikum értelmezésére és elemzésére? Vagy ha nem, nem volna-e jobb megszabadulni az egésztől? A politikumtól azonban nem lehet megszabadulni – vonja le Bence az elmúlt évtizedek politikai fejleményeinek és politikai filozófiáinak áttekintéséből a következtetést. Sőt – „talán nem is kellene”.²⁵ De meddig lehet, szabad elmenni a „riasztó”, a „veszedelmes”²⁶ gondolatok követésében, vállalásában? Erről Bence már nem beszél, csak felteszi a kérdést. De hogy küszködött a dilemmával, arról egy árulkodó jel tanúskodik: ez a kényes és purista stílusa egy olyan megbicsakló logikájú mondatsort is leír, amelyet talán egész életművében sosem: „A politikum schmitti felfogásában azonban van egy olyan *ferdeség*, amelyet a jóindulatú értelmezés sem tud kiküszöbölni. A politikumban mindig marad valami erőszak. Erre – véleményem szerint, amit távolról sem oszt mindenki – *joggal* irányítja rá a figyelmet a politikai elmélet sötét géniusza.” (22. o. – kiemelések tőlem – K. A.) A *jogos ferdeség* fordulat ellentmondásának feloldásába Bence nem kezd bele. De a szöveg menete, egy szembetűnő tárgyváltoztatás azért jelzi, merre keresné a feloldást. A politikum sajátosságairól tartott előadás szövegének utolsó bekezdéseiben Habermasszal és Rawlsszal nem Schmittet, hanem Hannah Arendt politikai filozófiáját állítja szembe.

A politikában – idézi Bence Arendtet – „nem a tudás vagy az igazság, hanem az ítélet és a döntés forog kockán”.²⁷ Politikai ítéleteink nem az igazságról szólnak, a szónak sem a tudományos, sem a normatív erkölcsi értelmében. Érvényességük attól függ, hogy mások elfogadják-e őket. Bence külön tanulmányban tárgyalja, hogy valóban Kant-interpretációnak tekinthető-e, amikor Arendt Kantnak az esztétikai ítéletekről kifejtett nézeteiben fedezi fel a kanti politikai filozófia lényegét, vagy

²⁵ Bence 2007a, 22.

²⁶ I. m. 22, 25.

²⁷ Bence 2007c, 46. Az Arendt-idézet helye: Arendt 1995, 230.

pedig a Kant-hivatkozás csak alkalmat teremt saját álláspontjának a kifejtésére.²⁸ Akárhogy van is, Arendt abban a gondolkodásmódban találja meg a politikum lényegét, amelyet Kant kiterjesztett gondolkodásmódnak (*erweiterte Denkungsart*) nevez. Ez a gondolkodás nemcsak az egyén, hanem mások lehető legnagyobb csoportjának szemszögéből tekint a világra, és olyan ítéleteket hoz létre, amelyeket ők is érvényesnek tekinthetnek. Az ítélet érvényessége tehát mások elképzelt jelenlétén múlik. „Az ítélet tehát rendelkezik bizonyos sajátos érvényességgel, egyetemes érvénye azonban soha nincs. Érvényességi igénye nem terjedhet túl másokon, akiknek álláspontjába az ítéletet alkotó személy megfontolásai során behelyezkedik. [...] Az ítélet azok számára nem érvényes, akik nem tagjai a nyilvánosság ama világának, ahol az ítélet tárgyai megjelennek.”²⁹ Ez az ízlésítéletekhez hasonlatos politikai ítélet nem vezethető le általános elvekből. Szubjektív tapasztalat és hozzá kapcsolódó érzület jut kifejezésre benne, mégpedig azért, mert valami új, a politikai közösség tagjait állásfoglalásra készítő, váratlan helyzet alakult ki, amelyben az általános elvek nem nyújtanak eligazodást. Ily módon a közösség tagjainak állásfoglalásaiból kibontakozó politikai szándék, a politikai cél, amelyet az ítélet kifejezésre juttat, semmiféle normatív legitimitásra nem tarthat igényt.³⁰

Bence érezhető rokonszenvvel mutat rá arra, hogy Arendt filozófiája mind a politikum specifikumának, mind az új kezdetek lehetőségének magyarázatához jó fogalmi keretet kínál. Érdekes módon azonban nem tér ki a gondolatmenetnek arra a részére, amely még jobban megerősítené az övét: Arendt szerint az ízlésnek a politikai képességek közé sorolása azért is indokolt, mert „[m]indannyian jól tudjuk, milyen gyorsan is-

²⁸ I. m., különösen 226–230 és 248.

²⁹ I. m. 228.

³⁰ Lásd erről Howard 1995.

merik fel egymást az emberek, s milyen határozottan képesek megérezni összetartozásukat, amikor rájönnek, hogy a tetszés és nem tetszés kérdéseiben hasonlatosak. E felől a közös tapasztalat felől nézve az ízlés mintha nemcsak a világ arculatát döntené el, hanem azt is, hogy kik tartoznak benne össze.³¹ Ezzel adott a harc, a barát–ellenség viszony és az identitáspolitika számára is az értelmezési keret. Sőt ahogy Dick Howard észrevette: „Az ítélőerő politikája a demokrácia ama liberális formájának a helyébe léphetne, amely végső soron két független akarat közötti szerződés elképzelésére épül” – tehát arra az elképzelésre, amelyet Bence sokszor kritizált.³² Bence azonban ez esetben is feltűnően szűkszavú marad – pedig az Arendt-ről írott szövegeken átsüt a filozófusnő iránti rokonszenv, míg a Schmitt-ről szóló bekezdések legfeljebb az intellektus iránti tiszteletet tükrözik. A politikum sajátosságairól szóló előadás szövegében Bence alig néhány mondatot szán arra, hogy rámutasson: nemcsak Schmitt, hanem Arendt felől is elindulhatnak azok, akik választ keresnek az új politikai fejlemények felvetette kérdésekre; a Kant-tanulmány, amelyben Arendt és a kritizált liberális politikai filozófia vezéregyénisége, Rawls politikumfogalmának hátterében Bence két eltérő Kant-interpretációt mutat be, a különbség következményeinek tárgyalása helyett egy pszeudo-filozófiatörténeti kérdésbe torkollik; az Eichmann-könyvről írott ismertetés célja pedig leginkább a szöveggel kapcsolatos félreértések tisztázása, a rosszindulatú támadások elhárítása – nem pedig a botrányt kiváltó gondolatmenet mögötti filozófiai háttér analízise. Mintha Bence valamilyen nagy problémát látna az amúgy vonzó arendti filozófia hátterében, amelynek taglalásába nem kíván belekezdeni.

³¹ Arendt 1995, 230.

³² Howard 1995.

Schmitt esetében világosabb, hogy mi készítette Bencét a távolságtartásra: nemcsak a filozófus politikai nézetei és pályája, hanem végeredményben az, amit Wolin a következőképpen foglalt össze: „[A]z ő [Schmitt] politikumdefiníciója, amely a barát–ellenség megkülönböztetés elsődlegességére épül, arra kényszerít, hogy lemondjunk minden igényünkről a »jó élet« iránt, és ehelyett elégedjünk meg a »puszta lételemmel« – azaz az egzisztenciális önfenntartással.”³³ Ebbe az irányba Bence, akitől semmi sem állt távolabb, mint a küzdelem, a háború során megvalósuló „hősies élet” mint öncél pátosza, meg az, hogy a politikum tartalmának kizárólag a harcot tekintse, biztosan nem akarta követni a „sötét géniusz”. Ami az Arendt-tel kapcsolatos tartózkodást illeti: a szövegek alapján tulajdonképpen csak találgatni lehet – elegánsabban megfogalmazva: csak hipotéziseket lehet felállítani –, hogy mi volt az óvatos és tartózkodó hang oka.

Az eddigiekből is valószínűsíthető, hogy Bence nem azt hiányolta Arendt politikai filozófiájából, amit annak liberális kritikusai. Seyla Benhabib épp azt bírálja Arendt politikai filozófiájában, amit Bence az alapzatának tart: a moralitás és a politikai cselekvés határozott szétválasztását. Benhabib szerint ez ellentmond Arendt cselekvéseméletének, amelyből az következne, hogy kell létezniük normatív princípiumoknak a politikai cselekvés kereteit – a nyilvánosságot, a politikai közösséget – illetően.³⁴ Jürgen Habermas interpretációjában – aki a kommunikatív cselekvés elméletének egyik elődjét fedezi fel Arendtben – a politikum szférájában zajló kommunikatív cselekvés eredménye „a megegyezésre irányuló kommunikációban kialakított közös akarat”.³⁵ Habermas „relativizmusa” miatt kritizálja Arendtet, azért, mert nem tartja lehetségesnek

³³ Wolin 1992, 443.

³⁴ Benhabib 1988, 48.

³⁵ Habermas 1986, 76.

a politikai kommunikáció során kialakuló konszenzus „kognitív megalapozhatóságát”, nem állít fel mércét az „illuzorikus és nem illuzorikus meggyőződések” [azaz a szabadnak vélt és a valóban szabad kommunikáció során létrejött konszenzusok – K. A.] megkülönböztetésére – sőt ezt lehetetlennek is tartja. Arendt szerint – állapítja meg Habermas szomorúan – „a gyakorlat olyan véleményeken és meggyőződésekben alapul, amelyek szigorú értelemben véve nem lehetnek sem igazak, sem hamisak”.³⁶ Arendt nem hisz a konszenzus racionális megalapozhatóságában, mert „tátongó szakadékokat lát a tudás és a vélekedés között, ami nem hidalható át érvekkel. [...Ezért] Hannah Arendt végül jobban bízik a szerződés tiszteletre méltó alakzatában, mint saját praxisfogalmában, amelyet a gyakorlati ítélet racionalitása alapoz meg.”³⁷

Mint a liberális politikai filozófiával szemben felhozott érvei is jelzik, Bence minden bizonnyal egyetértett Margaret Canovannak, az egyik legjobb és legalaposabb Arendt-könyv³⁸ szerzőjének Habermas tanulmányáról írott, szokatlanul kemény hangú kritikájával.³⁹ Canovan szerint Habermas tökéletesen félreértelmezi Arendtnek a politikai kommunikációról és cselekvésről szóló nézeteit, amennyiben saját nézeteivel rokonítja, és aztán azért bírálja őket, mert Arendt nem azokat a következtetéseket vonta le belőlük, amiket ő a kommunikatív cselekvésről szóló műveiben. Canovan rámutat, Arendt nem hitt abban, hogy a politikai cselekvés során létrejöhet racionális konszenzus, a diszkurzív érvelés eredményeként kialakulhat „közös akarat”. Nem gondolta azt, amit Habermas, hogy a politikai vitákat fel lehet oldani racionális eszközökkel. Természetesen nem tartotta lehetetlennek a politikai vitát, s azt

³⁶ I. m. 88.

³⁷ I. m. 89.

³⁸ Canovan 1992.

³⁹ Canovan 1983.

sem, hogy a politikai nézetek megváltozzanak a kommunikáció során, sőt – mint láttuk – a politikai ítélet alapvető jellegzetességének, érvényességi kritériumának épp azt tekintette, hogy a politikai közösség lehető legtöbb tagjának szemszögéből nézze a közös ügyeket, és így a közösség lehető legtöbb tagjának meggyőzésére törekedjen. De nem gondolta, hogy a politikai vita végén racionális érvekkel kialakított konszenzusra épülő közös cél fogalmazódik majd meg, mégpedig a kollektív cselekvés céljaként. Arendt szerint ennek oka nem valamilyen „eltorzult kommunikáció”, amelyet Habermas különféle, a szabadságot korlátozó kényszerek – hatalom, elnyomás – következményének tekint, hanem épp hogy a szabadság, a korlátlanul kibontakozó emberi pluralitás. Minél szabadabb egy társadalom, annál szabadabban nyilvánul meg ez a kiküszöbölhetetlen pluralitás, melyet csak kényszerrel lehet visszaszorítani – mint például a totalitárius rendszerekben. Ezért a szabadság állapotában a politika mindig kiszámíthatatlanul kanyargó folyamként hömpölyög, és a politikai közösséget nem a racionális vita végén, az elhangzott érvek igazolhatóságának belátásán alapuló konszenzus tartja össze, hanem egy olyan intézményes világ, amelyet a politikai közösség tagjai elfogadnak mint a politikai kommunikáció és cselekvés keretét. (Ebben látja egyébként Habermas a „szerződés”-elv visszaemelését a politikai filozófiába.)

Canovan azonban nagyon szűkszavúan – csak egy kis lábjegyzetben⁴⁰ – tér ki Habermas kritikai érveinek másik csoportjára – amelyekkel viszont valószínűleg Bence is egyetértett. Bence több célzást is tesz arra, hogy Arendt politikumfelfogásának vannak „gyenge pontjai”,⁴¹ és amikor elismeréssel beszél Arendt politikai filozófiájáról, szinte kizárólag annak a jelentő-

⁴⁰ I. m. 15, 11. jegyzet.

⁴¹ Bence 2007a, 24.

ségét hangsúlyozza, hogy Arendt szuverén, öntörvényű szférának tekinti a politikumot, és értelmezhetővé teszi az „új kezdetek politikumát”. A politikum és a politika azonban ennél nyilvánvalóan több. Arendt – írja Habermas – a politikumot kizárólag a kommunikáló és együtt cselekvő individuumokra korlátozza. Nem tekinti a politikum részének az állami hatalomgyakorlást, az állam kormányzati feladatait, a politikumból kiiktatja a társadalmi-gazdasági ügyeket. Szerinte a társadalmi javak igazságos elosztásának problémája túl van a szabadság kereteit garantáló politikai intézmények kompetenciájának határán, és végül nem tartja politikumnak a „strukturális erőszak” jelenlétét a társadalomban. Arendt politikumfogalma lehetővé teszi a politikai hatalom létrejöttének értelmezését, de nem alkalmas fogalmi keret a politikai hatalom megszerzésének, fenntartásának és gyakorlásának elemzésére.⁴² Nem véletlen, hogy azok a történelmi helyzetek, amelyekkel Arendt előszeretettel demonstrálja elméletét – az (erősen stilizált) görög polisz, az amerikai forradalom, a totalitárius rendszerek és az 56-os magyar forradalom – a szabadság megteremtésének és lerombolásának paradigmatiszma határhelyzei.

Bence mind Schmitt, mind Arendt esetében valószínűleg szűkösen találta a politikum általuk kifejtett fogalmát: alkalmatlannak arra, hogy a modern állam keretei között zajló politikai folyamatok legnagyobb részének értelmezési keretként működjön – ennyiben oszthatta Habermas kritikáját. De talán más, közvetettebb indoka is volt a távolságtartásra. Valószínűleg idegenkedett azoktól a politikai antropológiai előfeltevésektől, amelyek mindkét filozófia hátterében meghúzódnak. Schmitt esetében ezek az előfeltevések nyilvánvalók, Arendtnél kevésbé. Schmitt politikumfogalma „negatív” antropológiára épül:

⁴² Habermas 1986, 82–85.

[M]inden valódi politikai elmélet – írja – „rosszként” előfeltételezi az embert, azaz egyáltalán nem problémamentes, hanem „veszélyes”, dinamikus lényként szemléli. [...] M]ivel a politikai szféráját végső soron az ellenség valóságos lehetősége határozza meg, a politikai elképzelések és gondolatmenetek nemigen tehetik kiindulóponttá az antropológiai „optimizmust”. Különböző az ellenség lehetőségével minden specifikusan politikai következmény is megszűnne.⁴³

Arendt esetében bonyolultabb a helyzet. Mint elsősorban az Eichmann-könyvből kiderül, nem hitt semmiféle szubsztanciális emberi kvalitás meglétében, adottságában. Eichmann nem szörnyetegnek, hanem kisszerű figurának írja le, akit valami olyasmi tett tömeggyilkossá, ami sok embert fenyeget – ez nem más, mint a „gondolattalanság”, azaz a reflektív gondolkodásra való képesség hiánya. Arendt szerint az emberben – banális módon – mind a reflektív kreativitás, mind a destruktív gondolattalanság lehetősége jelen van. A gondolkodásról kifejtett tételei mögött azonban mégiscsak egy pozitív antropológia rajzolódik ki. Ennek kiinduló tétele az ember redukálhatatlan individualitása, amely szükségszerűen távolságot teremt minden egyes egyén között. Ennek a távolságnak az áthidalására való késztetésből alakul ki az emberi kommunikáció, a közös cselekvés és a közös cselekvés kereteit jelentő, ember alkotta intézmények, szabályok világa – a specifikusan emberi világ, amely az embert a természeti világból kiemeli. A totalitarizmus ennek az emberi világnak a megsemmisítésére tör, heterogenitást helyett homogenitást akar teremteni, célja a gondolkodás megsemmisítése, az ember természeti lénygé való visszaalakítása. Az emberi világ felépítését, fenntartását és megőrzését a gondolkodás képessége teszi lehetővé. Ezzel min-

⁴³ Schmitt 2003, 42, 44.

den individuum egyformán rendelkezik – és ugyanakkor minden individuumot egyformán fenyeget a gondolatatlanságba hanyatlás veszélye. Ugy tűnik azonban, Arendt számára a két lehetőség nem mellérendelt, hanem relációs összefüggésben áll. A gondolatatlanság a gondolkodás negációjaként létezik, a gondolkodás viszont egy alapvető emberi szükségletből fejlődik ki: a dezintegrált világ egységének helyreállítására irányuló vágyból. „A gondolkodás tehát a valóság széteséséből, és ember és világ egységének ebből eredő megbomlásából keletkezik, ami egy harmonikusabb, értelmesebb világ iránti szükségletet hoz létre.”⁴⁴

Ez a szinte axiomatikus tétel – véleményem szerint – alkalmas arra, hogy elhárítsa a politikai kommunikációról, a politikumról kifejtett álláspontból fakadó olyan következményeket, amelyeket mind Habermas, mind Benhabib kritizált. Valójában mindkét kritika a relativizmus vádját fogalmazza meg. Habermas a politikai ítélet kognitív megalapozhatóságát kérte számon Arendten, és ennek hiányával magyarázta, hogy Arendt visszatér a szerződéselmélethez. Benhabib szerint viszont a kommunikációelmélet rejtett morálfilozófiai előfeltevéseket és ezekből fakadó, a politikai cselekvésre vonatkozó normatív princípiumokat tartalmaz, amelyekről azonban Arendt nem hajlandó tudomást venni. Arendt rejtett filozófiai antropológiája azonban egy harmadik lehetőséget is kínál arra, hogy a politikumról való fejtegetések végül ne a Schmitt-féle politikai egzisztencializmushoz érkezzenek el. Ha a gondolkodást egy harmonikus és értelmes világ iránti igény teremti meg és mozgatja, akkor nem gond többé, ha a politikai közösségen belül zajló szüntelen kommunikáció során megfogalmazódó ítéletek racionálisan megalapozhatatlanok, ha a kommunikáció résztvevői sosem juthatnak konszenzusra, ha a harc az

⁴⁴ Arendt 1981, 153.

egymással szemben felvonuló táborok – mondhatnánk azt is, barát és ellenség – között előreláthatatlan ideig és változatos formákban folytatódik. A szabadság állapotában ugyanis a politikai közösség integritását biztosítani fogja a gondolkodásból – a kommunikáció közvetítésével – felépülő cselekvés homogen antropológiai háttere, a szabadság hiányának állapotában pedig ugyanebből a forrásból táplálkozva születnek folyamatosan újra a szabadság helyreállítását célzó aktusok.

Sok helyütt, de legplasztikusabban az 56-os magyar forradalomról írott szövegben jelenik meg, milyen reményeket táplált Arendt az emberi természettel kapcsolatban. Ez az antitotalitárius forradalom nem nyomorlázadás volt – írja –, kezdeményezőit nem az éhség vitte az utcára, „hanem kizárólag a Szabadság és Igazság. Kelet-Európa hangja, amely oly világosan és egyszerűen szól a szabadságról és igazságról, mintegy végső megerősítése volt annak, hogy az emberi természet megváltoztathatatlan [mármint a totalitarizmus által – K. A.], hogy a nihilizmus kudarcot fog vallani, és hogy még mindenfajta oktatás nélkül és mindent átható indoktrinációval sem pusztítható ki soha az emberi szívből és tudatból a szabadság és igazság vágya.”⁴⁵

Bence ennél jóval szkeptikusabb volt az emberi természetet illetően. Kevés dolgot kedvelt jobban, mint hogy rámutasson a nagy lélegzetű ideológiák, az emelkedett moralizálás, a patetikus gesztusok mögötti érdekekre, kalkulációkra, kicsinyes mérlegelésekre. A „piszkos kezek” dilemmáját tárgyaló írásában ki is mondja: a politikában „a piszkos kezek problémája mindenképpen nyugtalanító marad. S ezért mindig vannak, mindig lesznek olyan gondolkodók, akik megpróbálják kiküszöbölni azt. Akik azt próbálják bizonyítani, hogy lehetséges tiszta kezű politika. Igyekezetük, bár alighanem reménytelen,

⁴⁵ Arendt 1992, 618.

mindenképpen tiszteletre méltó. Legalábbis akkor” – teszi hozzá, jellemző szkeptikus csavarral – „ha nem képmutatásból, álszentségből fakad, és komoly gondolati erőfeszítésre sarkall.”⁴⁶ Bár írásainak tanúsága szerint inkább gyanakvó volt az emberi természettel kapcsolatosan, mint optimista, a negatív antropológiában sem hitt. Az emberről való nézeteit valószínűleg Susan Sontagnak a holokauszt tanulságait firtató kérdésre adott válasza fejezi ki a legjobban, amelyet érezhető rokonszenvvel idéz egyik publicisztikai írásában: „[A]z emberek tíz százaléka minden körülmények között gonosz, a másik tíz százalék minden körülmények között könyörületos. A maradék nyolcvan százalék meg mind a két irányba hajlítható.”⁴⁷

Mindebből kirajzolódik Bencének a politikummal kapcsolatos dilemmája. Egyrészt megtalálta azokat a filozófusokat, akik adekvát fogalmi keretet kínálnak a politikum valóságával kommunikatív kapcsolatban álló, az eleven politikai élet értelmezésére alkalmas politikai filozófia számára. De ezeknek a filozófiáknak sem filozófiai antropológiai előfeltevéseit nem fogadta el, sem pedig azt, hogy megengedhetetlenül leszűkítik a politikum terrénumát. Ami maradt, azt joggal tekintette veszélyes, ingoványos terepnek – ahol a közös cselekvés öröme mulandó, a politikai cselekvés számára pedig nem adatik sokkal több mérce annál, mint hogy megtörtént.

Hogy merre akart volna továbblépni innen – nem tudjuk. Készült arra, hogy Schmitterről tanulmányt írjon,⁴⁸ Arendt filozófiájához pedig szinte valamennyi írásában visszatért. De nem véletlen, hogy a gondolatmenetek ezen a ponton megállnak, vagy látszólag semleges témák felé kanyarodnak. Joggal kételkedett abban, hogy ebből a pozícióból lehetséges lenne a politikum nagyszabású, szisztematikus filozófiájának felépí-

⁴⁶ Bence 2007d, 199.

⁴⁷ Metazin 2005.

⁴⁸ Lásd Pogonyi 2007, 7.

tése – olyasmi, amire egyébként Schmitt és Arendt is törekedett. Bence szövegeiből csak elszórt utalások alapján lehet arra következtetni, hogy merre tartott volna, ha több idő adatik neki. A pragmatizmus (Rorty), a késői Wittgenstein, talán a fenomenológia bukkan fel a láthatáron – és ezzel egy inkább szinguláris helyzetekre koncentráló, azok elemzéséből kifejlő nominalista politikai filozófia képe. „A politika fogalmait [...] az élő nyelv burjánzó aljnövényzete fogja körül. És a filozófus nem bozótvágó késsel tör utat a rengetegben, inkább csak óvatosan követi az indákat.”⁴⁹ Ennek a szemléletmódnak a fontos hozadéka Bence számos tanulmánya, a konkrét esetekből elinduló finom elemzések sora.

A filozófus feladatának meghatározásával a politikum természetéről szóló szövegnek akár vége is lehetne. De nincs, és egy furcsa fordulat, egy filozófiai esszében szokatlan, rezignált személyes vallomás azt jelzi, hogy ez a belátás Bence számára inkább belenyugvás, mint megoldás: „A bozótvágó kés a politikus kezébe való. Bennem dolgozik a kísértés, hogy ilyen szerszámot ragadjak. De akkor – tudom – magam is dzsungelharcossá válok.”⁵⁰ Bencének szenvedélye volt a politika, sokszor nyúlt a bozótvágó kés után, de végül egyszer sem ragadta kezébe. Mint szövegei a nagy filozófián innen, a politikai dzsungel határán ő is megállt. Ha nem filozófus lett volna, nem tudta volna ilyen biztonsággal: mi vár rá a bozótban. De a filozófus megtorpant az erdőszélen.

⁴⁹ Bence 2007a, 25.

⁵⁰ Uo.

Irodalom

- Arendt, Hannah 1981: *The Life of the Mind*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah 1992: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest: Európa.
- Arendt, Hannah 1995: A kultúra válsága. In uő: *Múlt és jövő között*. Budapest: Osiris.
- Benhabib, Seyla 1988: Judgement and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought. *Political Theory*, 16, 1.
- Bence György 2007a: A politikum sajátossága. In uő: *Válogatott politikai-filozófiai tanulmányok 1990–2006*. Budapest: L'Harmattan, 13–25.
- Bence György 2007b: Politikai filozófia a rezsimforduló után. In uő: *Válogatott politikai-filozófiai tanulmányok 1990–2006*. Budapest: L'Harmattan, 26–36.
- Bence György 2007c: A politikai filozófia két gyökere Kantnál. In uő: *Válogatott politikai-filozófiai tanulmányok 1990–2006*. Budapest: L'Harmattan, 37–48.
- Bence György 2007d: Piszkos kezek: Rezsimváltás előtt és után. In uő: *Válogatott politikai-filozófiai tanulmányok 1990–2006*. Budapest: L'Harmattan, 194–205.
- Canovan, Margaret 1983: A Case of Distorted Communication. A Note on Habermas and Arendt. *Political Theory*, 11:1, 105–116.
- Canovan, Margaret 1992: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cs. Kiss Lajos 2003: Egy keresztény Epimétheusz. In Carl Schmitt: *A politikai fogalma*. Budapest: Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor.
- Fijalkowski, Jürgen 1958: *Die Wendung zum Führerstaat. Ideologische Komponente in der politischen Philosophie Carl Schmitts*. Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag (Schriften des Instituts für politische Wissenschaft der Freien Universität Berlin, hrsg. von Otto Stammer, Bd. 12).
- Gross, Raphael 2000: *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1986: Hannah Arendt's Communications Concept of Power. In Lukes, Steven (szerk.) 1986: *Power*. Oxford: Blackwell.

- Howard, Dick 1995: *Zur Politik der Urteilskraft*.
<http://polylogos.org/philosophers/arendt/arendt-urteil.html>
- Marcuse, Herbert 1934: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3:2, 161–194.
- Marcuse, Herbert 1965: *Kultur und Gesellschaft I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Metazin 2005: Susan Sontag józansága. *Metazin*. 2005. március 9.
<http://www.metazin.hu/node/76>
- Mommsen, Wolfgang 1974: Zum Begriff der plebszitären Führerdemokratie. In uő: *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 44–71.
- Parsons, Talcott 1949: *The Structure of Social Action*. Glencoe: Free Press.
- Pethő Sándor 1993: *Norma és kivétel. Carl Schmitt útja a totális állam felé*. Budapest: MTA Filozófiai Intézete.
- Pogonyi Szabolcs 2007: Előszó. In Bence György 2007: *Válogatott politikai-filozófiai tanulmányok 1990–2006*. Budapest: L'Harmattan, 7–9.
- Schmitt, Carl 2003: *A politikai fogalma*. Budapest: Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor.
- Weber, Max 1993: A politika mint hivatás. In uő: *A tudomány és a politika mint hivatás*. Budapest: Kossuth.
- Wolin, Richard 1992: Carl Schmitt. The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror. *Political Theory*, 20:4, 424–447.

¹ Lásd például Bence 2007c, 306.

² Bence 2007d, 63; Bence 2007e, 313.

³ Lásd erről általában Bence 2007f, 37–38; Bence 2007d, 61; a magyar nyelvészetéről vett példák Bence 2007g, 60–61, 2007h, 155–156.

ORTHMAYR IMRE

Nyitott szemmel

Bence György csak 1989 decemberében védhette meg tudományfilozófiai doktori értekezését. Politikai okokból. 17 évvel azután, hogy befejezte ezt a minden tekintetben kimagasló, lehengerlő erejű filozófiai művet. Címe – *Kritikai előtanulmányok egy marxista tudományfilozófiához* – nem igazít el kellőképpen tartalmáról, sem pedig szerzőjének akkori szellemi kötődéseiről. Bence soha nem tagadta meg marxista múltját, mindazonáltal opponenseinek adott válaszában világosan megfogalmazta, amit a mű olvasója úgyis lát: „Ami pedig a marxistaságot illeti, ma már úgy látom, hogy indokolatlanul gyakran használtam – még a címbe is belevettem – a »marxista« jelzőt. Pedig sajátos értelemben marxistának alighanem csak a technikatörténeti fejtegetések egy része tekinthető. Miért hangsúlyoztam hát annyira marxista voltomat? Biztosan nem azért, mert a hivatalos marxizmus akkori hatalmasságainak akartam a kedvében járni. Ők egyébként – legyen szabad ezt megjegyezniem – nem hatódtak meg igyekezetemtől. De hát akkor miért csináltam? Talán valamiféle kompenzációból. Éreztem már, de nem akartam belátni, hogy igazából nem vagyok marxista. A következtetés levonásához még öt évre volt szükségem.”¹

¹ Bence 2007b, 291–292.

A *Válogatott politikai-filozófiai tanulmányok 1990–2006* című kötet Bencének a védést követő 17 évben közzétett írásait gyűjti egybe. Itt már nemcsak korábbi marxizmusát hagyta maga mögött – meghaladta, nem pedig elárulta, s továbbra sem vitatta el Marx tényleges elméleti érdemeit² –, hanem az akadémiai minták gondos követését is. A disszertáció még aprólékosan kidolgozott, nagy szigorral felépített, óriási szakirodalmat feldolgozó, tartalmas és terjedelmes munka volt: 365 sűrűn szedett oldal, 600 lábjegyzet, 30 oldalnyi bibliográfia (lásd Bence 1990). Akadémiai mértékkel nem összemérhető vele a rendszerváltás utáni írók gyűjteménye terjedeleme, hivatkozott szakirodalom, lábjegyzet, szaknyelv tekintetében. Sőt első ránézésre már a tartalomjegyzék is csalódást okozhat, hiszen kiderül, hogy a cím ígéretétől eltérően politikai filozófiai tanulmány csak néhány található a kötetben, a többi írás műfajilag valami más: aktuálpolitikai elemzés, előadás, recenzió, újságcikk vagy nekrológ. Mondhatni, szedett-vedett anyag. Nem az.

Újabb írásaiban Bence látványosan túllép az akadémiai sztenderdeken. Megtehetette, mert többé nem kényszerült és nem vágyott rájuk. Sok helyütt kritizálja is az akadémiai filozofálást: a politikai szakfilozófia elszakad a politikai folyamatoktól, steril, ráadásul szakzsargonban beszél.³ Művelői saját tevékenységüket – mint elméleti szakembereket – érdekmentesnek és politikailag ártatlannak tekintik, pedig a filozofálás, különösen pedig a politikai filozofálás soha nem az.⁴ S félreértés ne essék, semmilyen más elméleti tevékenység sem az. A természettudományok paradigmaváltásairól ezt írja: „A különböző paradigmák harca nem éppen épületes látvány. Van

² Lásd például Bence 2007c, 306.

³ Bence 2007d, 63; Bence 2007e, 313.

⁴ Lásd erről általánosan Bence 2007f, 37–38; Bence 2007d, 61; a magyar rögválóságról vett példák Bence 2007d, 60; Bence 2007g.

ott minden, nemcsak okos érvelés. Politika, propaganda, erőszak, csalás. S nemcsak azért van így, mert gyarló emberek vagyunk. Maga az ész a gyarló, mégpedig fejlődésének valamenynyifokán. Veszedelemes dologra vállalkozik hát, aki megkísérli, hogy valami ideális rendet teremtsen itt.”⁵

A kötet legtöbb írása ennek megfelelően a hivatkozásoknak csak a szükséges minimumát tartalmazza, vagy még annyit sem. Olykor már neveket sem. A kötet második írása (*Politikai filozófia a rezsimváltás után*, 2000) úgy mutatja be lényegien, tömören és pontosan a 20. század utolsó évtizedeinek nyugati politikai filozófiai áramlatait, hogy egyetlen szerzőt vagy művet sem nevez meg. Az utána következő írás (*A politikai filozófia két gyökere Kantnál*, 2001) két szerző (Rawls és Arendt) három művéből öt helyre hivatkozik. A hazai társadalomtudományok rezsimváltás utáni fejleményeit bemutató *Átmenet és átmentés a humán tudományokban* (1992) megint nem tartalmaz hivatkozásokat, neveket is alig. Vannak jobb formális paraméterekkel bíró írások, de egyedül a Seymour Martin Lipsettrel közösen írt tanulmány (*Előrelátás és meglepetés: szovjetológia a szovjet rendszer alkonyán*, 1992) van „akadémiaileg korrektül” kipreparálva (87 lábjegyzet), nyilván a politikai szociológia nagy öregje iránti tiszteletből és az amerikai viszonyokra tekintettel. A saját terepén mozogva azonban Bence már felhagyott ezzel. Nem volt szüksége rá, hogy hivatkozásokkal bástyázza körül magát.

Rendkívül széles szöveg- és tárgyismeret alapján dolgozott. A szövegek a legkülönbébb típusúak: filozófia és szociológia, történelem, alkotmánygyűjtemények, kortárs művek, aktuális tudósítások, vitairatok és irodalmi alkotások. Több írás kötődik valamilyen konkrét műhöz, például Konrád György és Szelényi Iván *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz* című művéhez (*Az értelmiség útja a Tervhivatalig*, 1990), Sajó András al-

⁵ Bence 2007b, 289.

kormánytervezetéhez (*Édes modellek, fanyar realitások*, 1991), a Stéphane Courtis által szerkesztett *A kommunizmus fekete könyvéhez* (*Vörös és fekete*, 2000), Hannah Arendt tudósításához az Eichmann-perről (*A közönséges tömeggyilkos. A filozófus mint riporter: Hannah Arendt Eichmann-könyve magyarul*, 2001). A szövegekhez – mindenféle szöveghez – való viszonya egyszerre volt enciklopédikus és személyes jellegű. Szellemi attitűdje alapján mindent elolvasott volna, szellemi képességei pedig szinte lehetővé is tették ezt számára. A jegyzetapparátussal takarékoskodó módszer ellenére is nyilvánvaló ez minden írásában. Még a Kende Péterről, Petri Györgyről és Bertalan Lászlóról szóló baráti írások személyes megjegyzéseiben is. Hannah Arendt Eichmann-könyvéről írt reflexióiból is látható, hogy mi mindent elolvasott e hétoldalas íráshoz, aminek a jegyzetekben nincs nyoma.

Célja a politikai folyamatok mind teljesebb megértése volt, s úgy gondolta, az akadémiai filozofálás erre nem képes. A *politikum sajátossága* című nagyelőadása (2005) így kezdődik:

Az utóbbi harminc évben virágzó akadémiai diszciplínává vált politikai filozófia mintegy felülről tekint a politikára. Ezért nem sokat tud kezdeni azzal a jelenséggel, hogy a közvélemény szemében a politika gyanús vállalkozás, a politikus kétes figura. De létezik egy olyan politikai filozófia is, amely magából a politikai életből, a politikától elválaszthatatlan konfliktusokból indul ki. Ennek az irányzatnak a kulcsszava a »politikum«.⁶

A politikum fogalmát sajátos, heroikus módon értelmezi. Nem a köznapi emberek és gyakorló politikusok elképzeléseit vagy tevékenységét jelölő fogalomként, nem a politikai élet minden napjainak fenomenológiai megjelöléseként. De nem is a politi-

⁶ Bence 2007h, 13.

kai szféra vagy a közügyekkel való foglalkozás területének fogalmi meghatározásaként. Bence számára a politikum fogalma a politikai közösség leglényegesebb, sorsfordító aktusait jelöli, amikor „az egész politikai közösség jellegét meghatározó döntésekről van szó”⁷, azokat a rendkívüli politikai helyzeteket, amelyek a hétköznapi politizálás hátterében álló nagy döntések területei (18–19. o.). „A politikum valami rendkívüli. A politikum megelőzi az államot. A politikum azokban a nagy döntésekben rejlik, amelyek meghatározzák, hogy milyen politikai közösségben, milyen államban akarunk élni. Hogy egyáltalán államban akarunk-e élni vagy valami állam előtti, netán államon túli közösségben.”⁸

Bence a politikum fogalmával s annak értelmezésével számomra nem teljesen érthető irányba vitte el a szakbarbárságtól való eltávolodásra irányuló programját. E fogalom maga is az absztrakt teoretizálás világából származik. A koncepció Bence által megnevezett képviselői – Carl Schmitt, Hannah Arendt, John Rawls és Jürgen Habermas – maguk is az akadémiai politikai filozófia rangos hivatkozási alapjai. Nem a Bence által ígért és ténylegesen művelt elemzésmódot képviselik. Ő ugyanis tényleg belülről elemezte az aktuális politikai folyamatokat.

Belülről, de a filozófus nézőpontját és teljes fegyvertárát felhasználva. Az akadémiai sztenderdek elutasította ugyan, de végig öntudatosan szakfilozófusnak vallotta magát: „Mi, céhbeli filozófusok mind olyan tánciskolába jártunk, ahol Kantnak nevezik ama bizonyos kályhát.”⁹ És váltig hangoztatja, hogy más szakterületek – általa nagyon alaposan tanulmányozott – produktumairól filozófusként nyilatkozik. Sajó András alkotmánytervezetét elemezve ezt írja: „Aligha kell attól tar-

⁷ I. m. 22.

⁸ I. m. 21.

⁹ Bence 2007i, 31.

tanunk, hogy a 210 paragrafusból álló törvényszöveg különösebb izgalmat fog kiváltani a népben. Az ilyesmi legföljebb a szakembereket, a képzett politikusokat és esetleg a magamfajta, jogi dolgok iránt érdeklődő filozófusokat izgatja.”¹⁰ Azt is világossá teszi, hogy az ő, nagy összefüggésekre figyelő megközelítésmódja más, mint a jogászoké vagy gyakorló politikusoké. Másutt, egy általa egyébként nagyon alaposan ismert történeti kérdés kapcsán szintén ezt írja: „Én inkább valami mással, mesterségemhez jobban illő feladattal próbálkoztam. A filozófusnak a fogalmi elemzés a kenyeré.”¹¹

Az akadémiai körülményeskedés elutasítása nem öncélú Bencénél. Mást akar helyette. A technikai nyelv helyett a saját nyelvét, amely fogalmilag pontos és tárgyilagos ugyan, de szakít a szakmai elemzés személytelenségével, és egyben irodalmi minőségű. A színvonalas filozófiai esszéírás útjait kutatta. Egy ilyen írás- és gondolkodásmód értékeire és a szakma általi lebecsülésére utal a következő idézet: „Most kezdik csak igazán megérteni Isaiah Berlin értékpluralizmusának filozófiai jelentőségét. A szakfilozófusok Berlint, a nagy csevegőt, az első filozófiai médiasztárt, jószerivel csak népszerűsítő eszmetörténeti esszéistának tartották.”¹² Bence nem cseveg, írásai nagyon rövidnek a témák és a következtetések súlyához képest. Hogy voltak esszéírói ambíciói, azt maga is megfogalmazza az *Átmenet és átmentés a humán tudományban* Egy magyar McCrimmon című fejezetében:

A következő áttekintésben kerülni fogom a nevek használatát. Név szerint csak azokra hivatkozom, akik a tudósi pályát a közéletivel váltották fel. Így tompítom ugyan a következtetések életét, mindez azonban kicsiny ár azért, hogy elkerüljem a félre-

¹⁰ Bence 2007j, 128–129.

¹¹ Bence 2007k, 301.

¹² Bence 2007h, 17–18.

értéseket és a fölösleges sértődést. Írásom tehát – kénytelenség-ből – anekdotikus, mondhatni irodalmias lesz. Akár fikciónak is lehetne tekinteni, csak hiányzik belőle a jó mese. Ha tudnék, boldogan írnék kulcsregényt, vagy legalább kulcsnovellát. Valami olyasmit, mint John Kenneth Galbraith könyve, az *A Tenured Professor*, vagyis a „Nyilvános rendes tanár”.¹³

Tanulmányaiban ügyel rá, hogy lehetőleg ne bántson, és ne denuncáljon senkit; választékosan, visszafogottan, sőt megértően fogalmaz még a kompromittálódottakkal kapcsolatban is. Leginkább azokról szól szívesen, akikről tisztelettel és megbecsüléssel beszélhet. Ő maga olykor indulatos volt, máskor a sztoikus önfegyelem mintaképe. Annyi bizonyos, hogy nem volt konfliktuskerülő. Nem tért ki a küzdelmek elől. Itt viszont látványosan kerüli a konfliktusokat, noha többször ír a konfliktusok fontosságáról. Nagyon óvatosan bánik az elítélő kritikával, s ha él vele, csak akkor nevezi néven a kritizált személyt, ha politikus. Kritika persze mindenkit ér tollából, de ezek tisztelettel kritikák. Nem lenézni, hanem felnézni akar másokra. Szereti, ha olyanokat írhat, mint például a hetvenes évek második felében létrejövő demokratikus ellenzék számára fórumot teremtő párizsi *Magyar Füzetek* megalapítójáról, Kende Péterről: „[É]ltre szóló leckét kaptam tőle arról, hogy mit jelent úriembernek és valóban független szellemnek lenni.”¹⁴ S hosszan részletezi az alapul szolgáló történeteket, de felülbírálja Kendének a zsidók asszimilációjáról vallott nézeteit.

Akiket lenéz, azokkal nem nagyon foglalkozik. Az általa becsülteket megnevezi és bírálja, és szeret sokat foglalkozni velük. Barátait – tisztelettel és szeretettel – kritizálja, ellenségei nem érdeklik. A politikai eszmék világában kicsit más a helyzet. Itt is igaz, hogy kritikai elemzés tárgyává elsősorban

¹³ Bence 2007g, 141.

¹⁴ Bence 2007k, 296.

a hozzá közel álló gondolati álláspontokat teszi. Eközben viszont védelmébe veszi az általa elutasított eszmerendszereket. Védi az eszmék pluralitását.

Ezzel nehéz terepre érkeztünk, mivel nem könnyű megmondani, melyek a hozzá közel álló politikai eszmék. Ami elsősorban nem az ő hibája, hanem a politikai eszmék megjelölésére rendelkezésünkre álló terminológiáé. Bence politikai identitásának kérdéséről van szó. Nem pártpolitikai, hanem elméleti szinten. Nem lehetne természetesen kihagyni a teljes körű elemzésből politikai kommentátori tevékenységét. Ezzel kapcsolatban csak a következő paradoxonra mutatnék rá. Bencét többnyire Török Gáborral együtt szerepeltették a tévé és a rádió politikai elemző műsoraiban. Megyesi Gusztáv szerint Török Gábor „a baloldali sajtó kedvenc politológusa”¹⁵ – ami azért így túl sommás jellemzés. A párba állítás logikája értelmében Bence képviselte volna a jobboldali és konzervatív álláspontot. Bence azonban talán mégiscsak inkább baloldali és liberális volt. Ő egyik besorolást sem fogadta volna el. Használhatatlannak tartotta ezeket a címkéket, nemcsak a politikai közbeszéd mocsarában, hanem a politikai elméletben is. Egyfelől nem képesek kellőképpen visszaadni a címkézett személy összetett politikai-ideológiai karakterét: a különböző kérdésekben egymástól eltérő címkék alá tartozó véleményeket alkotunk. Mozgalmi jelszavaknak jók lehetnek, de a nem mozgalmár politikai beállítottság jellemzésére kevésbé. Másfelől e politikai címkék jelentése többértelmű. S nemcsak a politikai harcokban módszeresen kiforgatott használatuk miatt, hanem az elméleti irodalomban is. Tocqueville-t, aki a legfennköltebben fogalmazta meg a liberalizmus értékeinek mindenekfelettségét, Robert Nisbet a konzervativizmus mintaszerű teoretikusának tekinti. Hayeknek, a klasszikus liberális eszmék kimagasló védelmezőjének (akit egyébként a libertárius

¹⁵ Megyesi 2008, 1.

álláspont képviselőjeként is számon tartanak), el kellett magyaráznia, hogy miért nem konzervatív. Végül pedig, s ez az igazán fontos Bence számára: az izmusok által behatárolt nézőpontok alkalmatlanok arra, hogy a maguk jogán, sajátságoságaik érdemi figyelembevételével vizsgálják a társadalmi és politikai élet jelentős területeit és problémáit. Eleve beszűkült szemmel tekintenek a felmerülő kérdésekre.

Bence tudja, hogy annak, hogy mik vagyunk, része az, hogyan viszonyulunk múltunkhoz. Marxista és ellenzéki múltjának feldolgozása nem okoz problémát számára. Derűsen válik meg tőlük. Lukács György tanítványa voltam, marxista voltam, olykor némiképp elhomályosultam is, olvashatjuk több helyütt. Nincs mit szégyellni rajta, nincs mit foglalkozni vele. Ellenzéki múltjához való viszonya is tisztázott számára, úgyhogy erről is könnyen ír és sokat. Önkritikusan és önironikusan. Nem sérelmeiről beszél, vagyis arról, hogy alkotóképesége teljében lehetlenné tették számára a szabad alkotómunkát és a normális értelmiségi életet. Nem is heroizálja ellenzéki múltját. Épp ellenkezőleg. Az ellenzéki tevékenység káros hatásairól beszél.¹⁶

A komoly elméleti kihívást a liberalizmus és a racionalizmus jelenti. Ezek továbbra is értékesek számára, de elterjedt változataikat nem tudja elfogadni. A racionalizmus kérdéséről kevés szó esik, de álláspontját röviden világossá teszi. Amikor marxista volt, valami nagyon biztos megoldást keresett – a felvilágosodás, a racionalizmus irányában. „S nagyon magabiztos voltam: azt hittem, hogy meg is találom. Ma már sokkal óvatosabb vagyok. Inkább egy mérsékelt és retrospektív racionalizmus felé hajlok.”¹⁷

„A hetvenes évektől kezdve a magamfajta liberális ellenzéki értelmiségi számára...”¹⁸ kezdődik az egyik mondat.

¹⁶ Bence 2007l, 201–205; Bence 2007k, 296.

¹⁷ Bence 2007b, 288.

¹⁸ Bence 2007m, 223.

gén, mint említettem, könnyed és kíméletlen önkritikával tette túl magát. A liberalizmusához való viszonyának tisztázása ennél nehezebbnek bizonyult. Továbbra is kötődött ehhez az eszmrendszerhez, de nem szerette a semlegesítő és sematikus liberalizmust. Úgyhogy nagy erővel küzdött ellene. Több írásban is. A *vallási semlegesség hatáiról* című előadásban (1994) elsősorban az olyan kijelentések nyugtalanítják, hogy Magyarország keresztény ország, vagy újra azzá kéne válnia; hogy valamely politikai pártnak – keresztény jellegénél fogva – sajátos küldetése, elhivatottsága volna az ország kormányzására.¹⁹ E bornírt nézetek helyett azonban ellenfelüket, az állam semlegességére vonatkozó liberális elképzelést teszi kritikai vizsgálódás tárgyává. Nem abból a szempontból, hogy a liberalizmus idegen importcikk, idegen a magyartól. Ezt a képtelenséget Deák Ferentől vett idézetekkel utasítja vissza.²⁰ Számára a problémát – mint a cím is jelzi – a határok pontos megvonása jelenti, amit a sztenderd liberális álláspont elmulaszt kellőképp mérlegelni. Legfontosabb mondanóját így foglalja össze:

Másfelől azonban nem gondolom, hogy a vallási meggyőződéseket, adott esetben a keresztény hitet ki lehetne, vagy ki kellene iktatni a politikából. Az állam vallási semlegességéből, az állam és az egyház elválasztásából nem következik, hogy a vallás merőben magánügy, s mint ilyennek nincs helye a politikában. A hívőnek joga van rá – s a maga részéről bizonyára kötelessége –, hogy meggyőződésének a politika terén is igyekezzék érvényt szerezni. A liberális demokrácia olyan felfogása, mely ezt nem engedi meg, tarthatatlan és a liberalizmus szempontjából is szegényes.²¹

¹⁹ Bence 2007n, 207.

²⁰ I. m. 213–214.

²¹ I. m. 207.

Noha távol áll tőle a nacionalizmus, fellép védelmében *A nacionalista jó okai* című írásban. Az indítás még kifejezetten bántó a nacionalistákra nézve: „Politikai filozófusként már az is elégedett lennék, ha sikerülne bebizonyítanom, hogy a magyar nacionalisták nem feltétlenül ostobák. Ez igen kétes értékű bók, de ennél többet nem állíthatok róluk.” Aztán rögtön megkapja a magáét a baloldali és a liberális tábor is: „Még akkor sem, ha tisztában vagyok vele, hogy a másik oldal haladó értelmisége is bőven kivette a részét az ostobaságból.”²² Ez utóbbi kritika nem korlátozódik a hazai viszonyokra, hanem kiterjesztést nyer az uralkodó angolszász politikai filozófiára:

A politikai filozófiát hetvenes évekre datálható feltámadása óta az angolszász analitikus hagyomány követői uralják. Az analitikus politikai filozófia túlnyomórészt filozófia, és csak másodsorban politika. Ez azonban nem jelenti, hogy a politikai kérdéseket tárgyaló analitikus filozófusok teljességgel képesek lennének felülemelkedni a politikán. Ők is politikai kérdésekről vitáznak, csak éppen más fegyverekkel vívják a harcot, mint azok, akik a politikai kérdéseket nem filozófiai elemzésnek vetik alá. Általában nem dobálóznak politikai pártok nevével, és ellenfelüket nem tekintik politikai propagandistának. A személyes ellentéteknek is csak ritkán van szerepe a politikai filozófusok vitáiban.

Kivétel, amikor a nacionalizmusról elmélkednek. Amikor ugyanis a nacionalizmus kérdéseivel kezdenek foglalkozni, a filozófusok rendre levetkőzik szokásos hűvös távolságtartásukat. Brian Barry, az egyike azon politikai filozófusoknak, akik politikai filozófiai igényességgel és alaposzággal kezdték tanulmányozni a nacionalizmust, például olyan hangnemben támadt néhány kollégájára, amelyre az akadémiai viták stílusához szo-

kott finom filozófusok rögtön felkapták a fejüket. Még az angolszász professzorok is, akiknek a kiélezett viták pedig szinte mindennapjaikhoz tartoznak.²³

Nincs módom folytatni, mint ahogy minden más írásnak is csak valamely részletét villanthatom fel idő és hely hiányában. A nacionalizmusprobléma felfejtése a továbbiakban elméleti szinten zajlik. Itt most Fichte a kályha. Bence legfőképp azért állt ki elméletileg a nacionalizmus mellett, mert az önazonosság fontos kifejeződésének tartotta. Ez a kérdés minden szinten foglalkoztatta. Legelvontabban a nyugati politikai filozófia már említett századvégi áttekintésében. A századvég legfontosabb politikai filozófiai fejleményének az identitásfilozófia kibontakozását és megerősödését tartotta. Erősen pártfogolta a különféle identitások politikai elismertetését. A liberalizmus-hoz és az identitásfilozófiához való viszonyát is jól szemléltetik következő sorai:

Úgy tíz évvel ezelőtt [kb. 1990-ben] egy amerikai történésszel beszélgettem. Idős, nyugdíj előtt álló professzor volt, aki még a negyvenes években, a katonaságtól leszerelve ment egyetemre. Igazi, régi vágású liberális. Rezignáltan állapította meg, hogy teljesen felfordult a világ. Amikor ő volt fiatal, akkor az volt *gutgesinnt*, haladó értelmiségi, aki szerint nem számít, hogy fiú-e vagy lány, fekete vagy fehér, protestáns vagy zsidó. A fő az, hogy mind emberek. Ma ez – mondta – maradi dolog. Nagyon is számít, hogy fiú-e vagy lány. Minél inkább különbözik, annál inkább haladó.²⁴

²³ I. m. 221–222.

²⁴ Bence 2007i, 35.

²² Bence 2007i, 201–205, Bence 2007k, 296.

²³ Bence 2007b, 288.

²⁴ Bence 2007m, 224.

Bence számára fontos a régi vágású liberálist zavaró identitás-filozófia. Ezért fordul megértően a nacionalista gondolatok irányába. Meg elkötelezett értékluralizmusa miatt. Még az antiszemitát is hajlandó meghallgatni.

Személyes életében zsidósága fontos identitásképző elemet jelentett. Vallási álláspontjáról pontosan beszámol. Egy korábbi, a témába vágó előadásának kudarcából tanulva *A vallási semlegesség határait* azzal kezdte, hogy elmondott magáról pár dolgot, ami megkönnyítheti a hallgatóságnak mondandója megítélését:

Az első az, hogy teológiai kérdésekben agnosztikus vagyok. A második, amit kijelentenék: egyháznak, hitközségnek nem vagyok tagja, bár ezt agnosztikus voltom megengedné, s egyre inkább úgy érzem, legalább a külső formákat helyes volna betartanom. Harmadszor: jóllehet hívő nem vagyok, zsidónak vallom magam.²⁵

Ezt nagyon komolyan gondolta. Mint másutt, itt sem maszalt. Nem zsidó származásának, hanem zsidónak vallotta magát. És igen nehezményezte a zsidók asszimilációjára vonatkozó haladó nézeteket.²⁶

A *közönséges tömegvilkos* Hannah Arendt Adolf Eichmann peréről tudósító könyvéről szól (lásd Arendt 2001). Az egyik oldalon a legnagyobb ellenség, a másikon a legnagyobb barát. És kit kénytelen kioktatni, majd végül megvédeni Bence? A nagy barátot. Jelen esetben ez neki sem megy könnyen, de fegyelmезetten és tiszta fejjel megcsinálja. Ebben a megrendítő írásban nincs ironia vagy önironia. Az utolsó bekezdés állítja helyre az egyensúlyt:

²⁵ Bence 2007n, 207.

²⁶ Bence 2007k, 300 skk.

Volt mit hiányolni és kifogásolni. De azt állítani, ahogy legtöbb kritikusa tette, hogy Arendt akarva-akaratlanul bagatellizálja Eichmann bűneit, csak korlátoltságból, elfogultságból, rosszindulatból fakadhatott. A vita rettentően elmérgesedett. Bár Arendt igyekezett nem nagyon belekeveredni, de levelezéséből tudjuk, hogy olykor az ő reakciói is a paranoia határát súrolták. A ritka alkalmak egyikén, amikor egyáltalán nem ellenséges és igen okos emberekkel vitatkozhatott a gonosz banalitásáról, sikerült józanul és pontosan megfogalmaznia, hogy mi volt a vita igazi tétje: „Amikor úgy állítják be Eichmann-t, mintha szörnyeteg lett volna, ezzel kevésbé veszedelmessé teszik, mint amilyen volt. Ha megölted a szörnyeteget, nyugodtan lefeküdhatsz és alhatsz, hisz szörnyetegből nincs olyan sok. De ha Eichmann normális volt, akkor a helyzet sokkal veszélyesebb.”²⁷

Bence nem félt a konfliktusoktól, és határozottan tudott dönteni. Bár számos kategorikus ítéletet hoz a gyűjteményes kötetben is, sokszor mégis inkább udvariasan elhárítja a döntő szerepet. Amikor dönt, merészen teszi. Az egyik kedvencem: „Bertalan László nemzedékünk legtisztább fejű [...] gondolkodója volt.”²⁸ Szerintem is, de ilyet nem mernék kimondani. Azt sem tudom, lehet-e egyáltalán. Ugyanez áll többi sarkított általánosítására. Bátrak, de plauzibilisek. Egy másik példát idézve: „A fiatalabb kollégák talán már nem tudják, mert egy kész rutint vettek át, hogy a filozófia művelésének az a módja, amely tudomásom szerint ma mindenütt uralkodik a hazai egyetemeken, három ember kezén alakult ki: az egyik Márkus [György] volt, a másik a fiatalon elhunyt Simon Endre, a harmadik pedig Munkácsy Gyula. Velük kezdődött el az a folyamat, amelynek eredményeként ma a klasszikus szövegek

²⁷ Bence 2007o, 55–56.

²⁸ Bence 2007e, 311.

tanulmányozása alkotja a stúdiumok gerincét.”²⁹ Ez is merész, de hiteles állítás, és megint részben Bencének a saját személyes tapasztalatain kívül zajlottakról. E folyamat eredménye a hetvenes–nyolcvanas években érett be, amikor ki volt tiltva az egyetemről. Hogyan láthatta ezt az Akadémiai Könyvtár olvasóterméből? Bence itt is, mint mindig, továbblép korábbi állításain egy csavarral: „Mindebből ma persze inkább azt érezzük, hogy ha nem is a három kezdeményező, maga a filozófiatörténet egy kicsit túlgőzölte magát. Nemcsak a dialektikus materializmust szorította ki, hanem a filozófia rendszeres vagy problémákra irányuló előadását.”³⁰ És ebben is igaza van.

E kötetben mégis inkább a döntéstől való gyakori tartózkodás feltűnő. Például: „Nem itt a helye, nem az én dolgom, hogy elmélyedjek az új feminizmus filozófiájában” (33). Megtehetné volna, minden ismerete megvolt hozzá. S ráadásul ez nem is udvarias kihátrálás, mert ha jól látom, igenis értékelte ezt az irányzatot. Vagy: „Nagyon messzire kerültünk a korábban uralkodó politikai filozófiától. Hogy ez mennyire örömdetes, mint a bevezetőben jeleztem, kívül esik előadásom tárgyán.”³¹ Kívül esik-e, vagy nem, ki tudja. A választ mindenesetre tudta.

Nemcsak az akadémiai mércék nem hozták már lázba, a publikációs kényszer sem. Más dolgok foglalkoztatták a szakmában. Például a BUKSZ megalapítása 1989-ben, vagy a tanítás és az intézeti reform az ELTE BTK filozófia szakán. Halála után a hallgatók javaslatára nevezték el Bence György teremnek az ELTE BTK Filozófia Intézet nagy előadótermét. Bence óriási ismeretanyagot adott át szemináriumain. Mint mindenről, a szemináriumi munkáról is sebészi pontossággal nyilatkozik. Bertalan Lászlóról megemlékezve ezt írta:

²⁹ Bence 2007p, 273.

³⁰ Uo.

³¹ Bence 2007i, 34.

Eszméit mindenekelőtt tanítás útján adta tovább. Egy zárkózott tanár? Katedrán megközelíthetetlen maradhat az ember, de szemináriumi munka közben jobban kiszolgáltatja magát, mint amikor ír és publikál. Márpedig Bertalan nagy műfaja a közös tudományos gyakorlat volt. Csakhogy a szeminarizálásnak épp a legkevésbé személyes változatát űzte előszeretettel. Azt a módszert alkalmazta, amit az irodalmárok *close reading*-nek neveznek: tudományos szövegek minél kisebb darabjaiból minél többet kihámozni. Magatartása azt sugallta, hogy nem én beszélek itt, nem is a szerző, hanem maga a szöveg.³²

Így igaz. De honnan tudta ezt Bence? Biztosan nem járt Bertalan szemináriumaira.

Bertalan néhány szemináriumán részt vettem, Bencén nem. Szívesen tettem volna, csak hogy akkoriban Bence nem tarthatott egyetemi szemináriumokat. Miután pedig megtisztelő módon egyetemi kollégája lehettem, illetlenség lett volna betolakodnom óráira. Viszont sokat vizsgáztattunk együtt, minden szinten. Kívülről úgy látom, hogy szemináriumai az extenzív és a szoros olvasatot ötvözték. A kimerítő teljességre irányuló ambícióit Bence nem publikációkban fitogtatta, hanem kurzusaira összpontosította. Noha fiókból is dolgozhatott volna, rengeteget készült óráira. Mintaszerű alaposággal és módszerességgel. Szemináriumain ő ismertette a teljes életrajzot, az életműrajzot, az elméleti kontextust, a tárgyalt mű általános felépítését és fő kérdéseit, a hallgatók dolga pedig a gondosan kiválasztott szövegrészek feldolgozása volt. Legközelebbi tanítványa, majd legközelebbi munkatársa és barátja, a rendszerváltás utáni írások kötetét sajtó alá rendező Pogonyi Szabolcs beszámol a filozófiai doktoriskolában reggeltől estig tartó legendás szemináriumokról.³³

³² Bence 2007e, 311.

³³ Pogonyi 2007, 322–323.

Több száz oldalas előre lemásolt és szétküldött anyaggal. Étellel-itallal, kávéval. De a PhD-sek nem voltak kivételezett személyek. Bármely hallgató bármely megkeresésére ugyanolyan lelkiismeretes választ adott. A szigorlati vizsgákon másfél órás előadásokat tartott. A dolgozatokra a hallgatók számára megdöbbenő és megtisztelő alapossággal válaszolt – nyugodt, ráérős, átható alapossággal. A klasszikus professzori mentalitást képviselő, nagy egyetemi tanár volt. És 48 évesen léphetett először katedrára.

A szemináriumi anyagok egyben a *20. századi politikai filozófusok* címmel tervezett, annotációkkal és elemzésekkel kiegészített, átfogó politikai filozófiai szöveggyűjtemény összeállítását szolgálták. Hét részből áll. Az első a két világháború közötti időszakról indul, a hetedik a nyolcvanas évekkel zárul. Minden rész egy-egy szemeszter anyaga. Majdnem száz szerző, alaposan bemutatva. Az anyag együtt volt, már csak végleges formára kellett volna hozni. Nem sietett vele. Intenzíven, de komótosan csinálta. Mondhatni, szöszmötölt. Nem merném ezt mondani, ha Márkus György már nem mondott volna valami hasonlót, akinek 60. születésnapjára Bence egy áttekintést nyújtott másokkal közösen végzett eszmetörténeti oktatói-kutatói programjáról: a politikai fogalmak jelentése magyarországi átalakulásainak vizsgálatáról (*Márkus és a kulcsszavak*, 1994). Ennek vége felé ezt írta:

Most, hogy az alkalomhoz illően, lassanként rá kell térnem arra, mit köszönhetek mesteremnek az eszmetörténet terén, szeretném mindjárt világossá tenni, hogy a kulcsszóprogramért kizárólag engem terhel a felelősség. Mert könnyen el tudom képzelni, hogy a hajdani szemináriumok Márkusa azt mondaná az egészre: „Kisapám, ez egy zöld baromság!” Hangja alighanem minden tanítványának fülében visszacseng, amikor valami bizonytalan szellemi vállalkozásba kezd. Afelől pedig nincs kétségem, hiszen nem kevésbé keresetlen szavakkal adta tudtomra

annak idején, hogy egyik legnagyobb hibámnak a bogarászásra való hajlamot tartja. Márpedig a kulcsszavak kutatása jó, ha 10 százalékban filozófia, a többi bogarászás.³⁴

Így, ilyen egyszerűen és őszintén nézett szembe a tényekkel és önmagával. Bátran és higgadtan. Ironikusan és önironikusan. Nyitott szemmel.

Sok időbe telt megfejtennem a könyv címét. Pedig elég egyszerű a megoldás, Bence maga is hangsúlyosan megfogalmazza több helyen.

Kezdjük azzal, hogy mit tartottam sokáig problematikusnak ebben a címben. Három dolgot. Egyrészt azt, hogy semmitmondó. Másrészt azt, hogy félrevezető. Harmadrészt azt, hogy nyelvileg anomáliás. Azóta már megértettem a cím üzenetét, de továbbra sem állítom, hogy könnyű dekódolni, avagy könnyen felfogható eligazítást nyújtana a kötet tartalmára vonatkozóan.

Bence György nagy figyelmet szentelt a címeknek. A kötetben szereplő írásoknak, de különösen egyes fejezeteiknek tömör és találó címetek adott. Érdemes átlapozni a kötetet csak az alcímeket elolvasva. A kötet címe ehhez képest banálisnak és sematikusnak tűnik.

A *Piszkos kezek: rezsimváltás előtt és után* című előadás így kezdődik: „Már bejelentettem az előadás címét, talán a meghívó is elkészült, amikor az utolsó utáni pillanatban úgy éreztem, új címet kell választanom. Így hangzott volna: »A zöldséges megszólal«. Václav Havel zöldségesére gondolok, *A kiszolgáltatottak hatalma* című híres esszéből.”³⁵ Nekem is megfordult a fejemben, hogy e kötetnek más címet kellett volna adni. Eljátszottam a következő gondolattal: *Kant, Concha, Arendt, Hamburger*. Végül is erről van szó. Nem feltétlenül a nevekről (de

³⁴ Bence 2007p, 272–273.

³⁵ Bence 2007l, 194.

azért hangsúlyosan azokról is), hanem a nevekkel jelezhető szellemi és személyes kötődésekről. Belátom, hogy ez a cím se volna eligazítóbb a jelenleginél. Mindenesetre néhány idézettel érzékeltetném, mire gondolok. Bence gondosan, szépen írt, érdemes idézni. Kis kitérőt jelent a címmel kapcsolatos mondanóban, de itt a helye.

Kant. Sajó András alkotmánytervezetéhez írt hozzászólása így kezdődik: „Mily édes érzés az ész követelményeinek megfelelő államalkotmányokat kigondolni...» – kiált föl Kant 1798-ban. Ám a filozófus lelkesedésébe mindjárt aggályoskodás vegyül. »Édes érzés, igen, az ész követelményeinek megfelelő államalkotmányokat kigondolni; de *vakmerőség* ilyeneket előterjesztetni, s *büntetendő* a népet a jelenleg fennálló alkotmányok megdöntésére bujtogatni.«³⁶ Majd következik még egy hosszú bekezdésnyi Kant-idézet, s ezután Bence, e szellemi munícióval felszerelkezve elemzi, melyek (voltak) a reális esélyei Sajó András alkotmánytervezete megvalósításának.

Concha. 2002. március 25-én, a Közgazdasági Egyetemen tartott Bertalan László-emlékkonferencián Bence nem a politikai filozófia slágertémáiról vagy szerzőiről beszélt, hanem a jelenlévők számára kevésbé ismert Concha Győzőről. Ennek az előadásnak a szövege elkallódott, de a tanulmánykötetben is találkozhatunk Conchával *A vallási semlegesség hatáiról*ban: „Eötvös [József] elképzeléseinek – és általában a klasszikus liberális felfogásnak – erre a gyengéjére [nevezetesen, hogy az állam és az egyház közötti helyes viszony az, ha egyik sem avatkozik a másik dolgába] már a politikai tudomány legkiválóbb, de mára szinte teljesen elfeledett hazai művelője, Concha Győző rámutatott.«³⁷ Conchának a kérdésről megfogalmazott nézetei állnak legközelebb Bencéhez.

³⁶ Bence 2007j, 128.

³⁷ Bence 2007n, 215.

Arendt. Bence talán leginkább kedvelt politikai filozófusa volt Hannah Arendt. Nem volt kritikátlan csodálója,³⁸ mint ahogy senkinek sem: nem létezett olyan érett elme vagy felnőtt ember, akit minden fenntartás nélkül elfogadott volna, saját magát is beleértve. Egyetlen idézettel hozakodnék elő, amely nemcsak Arendtről, de Bencéről is szól: „Nincsenek különösebb illúziói, tisztában van vele, hogy a jó dolgok ritkán fordulnak elő, és nem is tartanak valami sokáig. Arendt mégis azt tekinti a politikai filozófia fő feladatának, hogy megmutassa: ezek közé a jó dolgok közé tartozik a közös politikai cselekvés öröme.«³⁹

Hamburger. A legközelebbi barát. Ilyen barátságokat már ritkán látni. Hamburger Mihályt (1941–2005) egy évvel korábban vitte el az infarktus, mint őt. Róla írt nekrológját Bence keményen kezdi, aztán pontosan és szépen kimondja a folytatást. Petri György (1943–2000) és Bertalan László (1941–2001) halálára írt megemlékezéseit ugyanez jellemzi. Kérlelhetetlenül nyitott szemmel, de szeretettel és tisztelettel ír róluk. Hogy mit keresnek ezek a nekrológok egy „politikai-filozófiai” tanulmánykötetben? Mindegyik egyben korrajz is. Nemcsak a személyek portréja, hanem politikai környezetüké is. És mindegyik tartalmaz elméleti csemegét és Bence saját szellemi múltjára való visszatekintést. Ezt az ötvözetet szemlélteti az itt következő hosszú idézet Petri Györgyről írt megemlékezéséből:

Petri nem szovjetbarát kommunista volt ifjúkorában, hanem csak marxista. A marxizmus szellemi gyökerei pedig az európai filozófiai gondolkodás legmélyebb rétegeibe nyúlnak vissza, s Lukács György jó kalauznak ígérkezett, hogy ide visszavezesse.

³⁸ Bence 2007h, 24.

³⁹ Uo.

Legfontosabb társadalmi fogalmainkban – hatalom, szabadság, tulajdon stb. – olyan ellentmondásokat mutatott ki Marx, amelyeket máig nem sikerült feloldanunk. Hogy is ne inspirálhatott volna ez egy igényesen gondolkodó fiatalembert, miért ne inspirálhatna akár ma is?

A nyugati marxizmusnak volt egy olyan, a lényegét tekintve másodlagos vonása, amely Marx stílusából ered. (És persze nem csak az övéből, sok más német gondolkodóéból, Nietzsche mellett Max Weber kissé melldöngető macsóságáig. Ezt is jól közvetítette az egy időben Weber vonzáskörébe került Lukács.) Ne érzelegj! Ha magadévá teszel egy eszmét, annak minden következményét kegyetlenül le kell vonnod. Kerül, amibe kerül. És mindig sokba kerül, legelőször a magad boldogságába, életébe. Önmegvalósítás és politika egyszerre? Micsoda gyerekség. A szentimentális utópiák, az egymás lelkébe omlás, a salátaevés és gimnasztika mint társadalmi üdvönyt, az effélék kamaszoknak és vénasszonyoknak valók.

Petri erre is erősen rezonált. Amiben elsőre nincs semmi különös, hisz akik ismerték, jól tudták, mi mindenre volt képes ráhangolódni. Hosszú éveket töltött zseniális matematikusok társaságában. Ez sokkal mélyebb nyomot hagyott a költészetén, mint a direkt utalások sejtetni engedik. Az ember már-már azt gondolta, hogy ha pár évre atomfizikusok közé keveredne, akár szakmabelinek adhatná ki magát. Tíz-húsz percre, amíg mindenki nagy mulatságára le nem lepleződik. Szaknyelvi áriái néha baráti körben is nagy röhögésbe fulladtak, amikor a közepén kifogyott a terminológiából. De inkább az volt az elképesztő, hogy mi mindent szívott magába: zenetudomány; pszichológia; mindenféle orvosi tudományok; az építészet, mérnöki és művészi oldaláról egyaránt. Egy időben a közgazdaságtanba is beleártotta magát. Szakácművészeti szenvedélyében legalább akkora szerepe volt a receptkönyvek nyelvének, mint saját ínyének. Pedig igazán élvezte a különleges falatokat, amíg képes volt enni szegény. A legfontosabb nyelvi hatás – bár talán szakmai

elfoglaltság beszél belőlem – a széles értelemben vett logikai pozitivizmus közegében érte: Russelltől és a korai Wittgensteintől kezdve a Bécsi Körön keresztül Karl Popperig.

De azt hiszem, a kíméletlen, cinizmusba hajló következetesség mélyebbre hatolt a költőben. Szellemi és politikai küzdelmekben igen messzire ment el. Jóllehet személyes polémiaira, az ellenfél szarkasztikus kikészítésére csak kivételesen ragadtatta magát, ami pedig igencsak hozzátartozott volna a jó marxista modorhoz. Ám így is elég nagy adag jutott ebből az elkerülhetetlen önfeláldozásban tetszelgő, intellektuális heroizmusból a szerveztetébe, hogy egy életre immúnissá váljék az instant ön- és világboldogítás ígéreteivel szemben.

Petri kaján alligátormosolyában mindig bujkált valami kisfiús kedvesség. Általam ismert fényképei (beleértve a magaméit) ezt nem adják vissza. Sátólani vagy tragikus pózt vesz föl, máskor meg nagyon szomorú rajtuk. Ám csodavarástól a valóságban sem csillogott a szeme. Nem válhatott belőle „hatvannyolcas”, újbóloldali forradalmár. Ez idő tájt különben is egynéhány évvel fiatalabbnak illett lenni. S hol volt egy dohányfüsttől cserzett, szesztől mart gyomrú kelet-európai költő azoktól a jóképű, ropogósan egészséges kaliforniai fiúktól, boglyas hajú, ragyogó nőikkel az oldalukon.

S ha már 1968-nál tartunk: jól beleillik a költő legendájába, de azért mégiscsak olcsó mese, hogy a Prágai Tavasz friss szelétől kivirágzott, s aztán, amikor jöttek a testvéri tankok, rászakadt a kétségbeesés. Én úgy emlékszem, nem érzelmi szélsőségek között támolyogtunk. A cseheket nagy marxista okosságunkban eleve reménytelennek, politikailag naivnak, elméletileg patkolatlannak tartottuk. A láncfalnak csikorgásába persze mi is beleborzongtunk, de aztán megkönnyebbülten vettük tudomásul, hogy a harcokcsikat nem követik kivégzőosztagok. A „normalizáció” két évtizedes éjszakája csak lassan, pár év alatt ereszkedett le Csehországra. Ezalatt mi mással voltunk elfoglalva, miközben Magyarországon megváltozott körülöttünk a levegő.

Ekkor készült a nagy elméleti fából-vaskarika: Hogyan lehet összeegyeztetni a szabad piaccal a szocializmust? Ha egyáltalán – *überhaupt*. Végeláthatatlan beszélgetéseinkben Petri is faragott-kalapált rajta, ezért merek itt többes számban fogalmazni. A befejezett, annak rendje és módja szerint betiltott mű vaskos kéziratát – „Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan”, írta Kis János, Márkus György és jómagam – elmélyülten tanulmányozta. Egy lényeges ponton végzetesen elhibázottnak találta. Itt támadt az a rés, amelyen keresztül elpárolgott a marxizmusa.⁴⁰

A címbe illőnek érzett négy név talán jól reprezentálja Bence szóban forgó írásainak legfontosabb kötődéseit: a klasszikus filozófiához, a magyar eszmetörténethez, a 20. századi politikai filozófiához, hazánk és saját közelmúltjához és a barátaihoz. Ezért alkotnak egységes kötetet e sokféle műfajban született írások. Amelyeket szerencsésebb lett volna esszéknek nevezni tanulmányok helyett, ami jobban összhangban lett volna Bence saját szóhasználatával és ambícióival. A bennük foglalt tudás és elemzés alapján akár tanulmányoknak is tekinthetők, de ez nem biztos, hogy mindenki számára egyből világossá válik.

A címmel kapcsolatos nyelvi problémám a kötőjellel volt. Miért *politikai-filozófiai* tanulmányok? Aztán rájöttem. A „politikai filozófiai” mást jelöl, mint a „politikai-filozófiai”. Az első egy filozófiai diszciplína megnevezése, a második viszont arra utal, hogy „politikai és filozófiai”. Bence a politikai és a filozófiai nézőpontot egyaránt magáénak vallotta, ötvözi is őket, de nem egy szakdiszciplináris hibridben. A címben véletlenül kötőjel szerepel a gondolatjel helyett.

⁴⁰ Bence 2007c, 306–308.

Irodalom

- Arendt, Hannah 2001: *Eichmann Jeruzsálemben*. Budapest: Osiris.
- Bence György 1990: *Kritikai előtanulmányok egy marxista tudományfilozófiához*. Budapest: MTA Filozófiai Intézet.
- Bence György 2007a: *Válogatott politikai-filozófiai tanulmányok 1990–2006*. Budapest: L'Harmattan.
- Bence György 2007b: Válasz az opponensi véleményekre, 1989. In Bence 2007a, 285–294.
- Bence György 2007c: Korhangulat, némi belterj: Petri György halálára. In Bence 2007a, 304–310.
- Bence György 2007d: Az értelmiség útja a Tervhivatalig. In Bence 2007a, 59–70.
- Bence György 2007e: Nem kérdeztem meg: Bertalan László halálára. In Bence 2007a, 311–315.
- Bence György 2007f: A politikai filozófia két gyökere Kantnál. In Bence 2007a, 37–48.
- Bence György 2007g: Átmenet és átmentés a humán tudományban. In Bence 2007a, 139–155.
- Bence György 2007h: A politikum sajátossága. In Bence 2007a, 13–25.
- Bence György 2007i: Politikai filozófia a rezsimforduló után. In Bence 2007a, 26–36.
- Bence György 2007j: Édes modellek, fanyar realitások. In Bence 2007a, 128–138.
- Bence György 2007k: Hozzászólás Kende Péter „Zsidó Magyarország” című tanulmányához, egy kis születésnapi bevezetővel. In Bence 2007a, 295–303.
- Bence György 2007l: Piszkos kezek: Rezsimváltás előtt és után. In Bence 2007a, 194–205.
- Bence György 2007m: A nacionalista jó okai. In Bence 2007a, 221–231.
- Bence György 2007n: A vallási semlegesség hatáiról. In Bence 2007a, 206–220.

Bence György 2007o: A közönséges tömeggyilkos. A filozófus mint riporter: Hannah Arendt Eichmann-könyve magyarul. In Bence 2007a, 49–56.

Bence György 2007p: Márkus és a kulcsszavak. In Bence 2007a, 263–275.

Megyesi Gusztáv 2008: Kiszivárogya. *Élet és Irodalom*, 2008. május 30.

Pogonyi Szabolcs 2007: Utószó. Bence György életútja; Pogonyi Szabolcs, a tanítvány és munkatárs visszaemlékezése. In Bence 2007a, 321–330.

HALMOS KÁROLY

Racionalitás és rezon

Hajnal István

„hatalomélmélete”

III.

A szerkesztők fölkérése szerint az emlékkönyvbe kifejezetten Bence György tudományos működésének utolsó szakaszához kapcsolódó tanulmányokat várnak. Ennek az elvárásnak csak részben tudok eleget tenni, s ezért magyarázattal tartozom. Bence György végzős egyetemista korom óta rokonszenvenvel és érdeklődéssel követte próbálkozásaimat. Akkoriban Koncz E. Katalinnal a századforduló nagyvállalkozóinak történetével foglalkoztunk – mai szemmel visszatekintve több lelkesedéssel, mint módszertani fölkészültséggel. Gyuri egyrészt (részben feleségével, Kovács M. Máriával) új forrásokra (a leszármazottakra mint interjúalanyokra) hívta föl figyelmünket, másrészt olyan szakirodalommal látott el bennünket, amely alapvető módon hozzájárult módszertani tudatosodásunkhoz. Amikor Amerikából visszatérve idehaza hivatalosan is tanítani kezdhettük, éppen a fogalomtörténet felé fordult érdeklődésem. Vettem a bátorságot, s megmutattam neki egy esettanulmányomat,¹ s ekként csatlakoztam fogalomtörténeti műhelyéhez. Egy alkalommal a kulcsszavak szótára mellett elterveztük a jellegzetes magyar történeti elbeszélési módok (narrációk) vizsgálatát is, melynek során alapos vizsgálatnak

¹ Halmos 1991.

² „Kulcsszavak és jelszavak” kutatási program, Hamvas Béla Intézet, Károlyi Palota Kutatási Központ, 2001.

Bence György 2007a: A közönséges önmeggyőződés. A filozófus mint riporter. Hannah Arendt Eichmann-esszéje magyarul. In Bence 2007a, 49–56.

Bence György 2007b: Márkus és a kulcsszavak. In Bence 2007a, 263–275.

Megyesi Gusztáv 2008: Kiszivárogya. *Élet és Irodalom*, 2008. május 30.

Pogonyi Szabolcs 2007: Utószó. Bence György életútja: Pogonyi Szabolcs, a tanítvány és munkatárs visszaemlékezése. In Bence 2007a, 321–330.

.III

HALMOS KÁROLY

Racionalitás és rezon

Hajnal István
„hatalomelmélete”

A szerkesztők fölkérése szerint az emlékkönyvbe kifejezetten Bence György tudományos működésének utolsó szakaszához kapcsolódó tanulmányokat várnak. Ennek az elvárásnak csak részben tudok eleget tenni, s ezért magyarázattal tartozom. Bence György végzős egyetemista korom óta rokonszenvvel és érdeklődéssel követte próbálkozásaimat. Akkoriban Koncz E. Katalinnal a századforduló nagyvállalkozóinak történetével foglalkoztunk – mai szemmel visszatekintve több lelkesedéssel, mint módszertani fölkészültséggel. Gyuri egyrészt (részben feleségével, Kovács M. Máriával) új forrásokra (a leszámazottakra mint interjúalanyokra) hívta föl figyelmünket, másrészt olyan szakirodalommal látott el bennünket, amely alapvető módon hozzájárult módszertani tudatosodásunkhoz. Amikor Amerikából visszatérve idehaza hivatalosan is tanítani kezdhettük, éppen a fogalomtörténet felé fordult érdeklődésem. Vettem a bátorságot, s megmutattam neki egy esettanulmányomat,¹ s ekként csatlakoztam fogalomtörténeti műhelyéhez. Egy alkalommal² a kulcsszavak szótára mellett elterveztük a jellegzetes magyar történeti elbeszélési módok (narrációk) vizsgálatát is, melynek során alapos vizsgálatnak

¹ Halmos 1991.

² „Kulcsszavak és jelszavak” kutatási program, Hamvas Béla Intézet, Károlyi Palota Kutatási Központ, 2001.

vetettük volna alá Erdei Ferenc nevezetes „kettős társadalom” felfogását. E munka egyik lépése nyilván Hajnal István hatásának tisztázása lett volna. A tervünk akkor nem valósult meg.

Hajnal István a magyar történetírás különös sorsú alakja. Különleges, mert írástörténeti munkássága révén a kommunikáció történetének mindmáig nemzetközileg hivatkozott figurája.³ Különleges, mert elméletileg is fölkészült történetíró volt. Különleges, mert iskolát tudott teremteni, bár tanítványai jobbára nem a történetírás terén működtek tovább. Különleges, mert nagyon széles látókörű és érdeklődésű történész volt, akinek ugyanúgy volt mondanivalója a székely rovásírásról,⁴ mint a szovjet-orosz jogalkotásról.⁵ S végül különleges volt utóélete is. A *modus vivendi*re törekedett, szakmai párbeszédre a tőle politikailag távol eső nézeteket valló kollégáival is – ennek megfelelően a lehetőségek határáig igyekezett elkülöníteni személyes rokonszenvét a közéleti-politikai szimpátiáitól. E törekvése sikertelen volt. Együttműködési hajlandósága ellenére nem engedtetett meg neki, hogy azt a pályát fussa be, amelyikre hivatva volt, sőt élete végén hivatásához méltatlan életkörülmények közé kényszerítették. Sokáig elfeledtettnek tűnt,⁶ hogy azután fölfedezzék és példaképpé avassák.⁷ Műveinek könyvészete csak nemrégiben készült el.⁸ Sok apróbb írása rejtve maradván,⁹ szabad tere maradt a félrehordó értékeléseknek.

³ Z. Karvalics 2008.

⁴ Hajnal 1935.

⁵ H. I. 1943. (A pontosság kedvéért: a jelek szerint az ismertetést Hajnal írta, de szerzőségére nézve nem áll a rendelkezésünkre közvetlen bizonyíték.)

⁶ Bence György e tekintetben kivétel volt, vö. Bence é. n. 267, 330.

⁷ A recepció dinamikájára lásd Halmos 2003.

⁸ Halmos 2008.

⁹ Könyvismertetéseit földolgozza Baráth 2009.

A továbbiakban azt fogom megvizsgálni, miként is értelmezte Hajnal István a racionalitásnak a politikai eszmetörténet szempontjából is fontos fogalmát.¹⁰ E vizsgálódás nem szótári föltáráson alapul, vagyis nem arra törekszem, hogy a kifejezés előfordulásait listázva megállapítsam jelentésmezőit, és kimutassam a szó használati szabályának változásait. Ehelyett Hajnal István technikatörténeti munkásságából fogok kiindulni. Az egyszerűség kedvéért egy ma is élő jeles technikatörténész, a chicagói Joel Mokyr elképzeléseivel állítom szembe Hajnal István technikatörténeti nézeteinek sajátosságait és elképzelésének a társadalom szerveződésére vonatkozó következményeit – s ekként fogok a racionalitás és irracionalitás hajnali értelmezéséhez eljutni.

Mokyr magyarul is megjelent munkája, *A gazdagság gépezete*, egy többé-kevésbé végiggondolt értelmezés keretében előadott ismeretterjesztő technikatörténet.¹¹ A bevallottan whig szemléletű mű a műszaki fejlődés bemutatása, illetve az elemzés során gyakran folyamodik a gazdaságtani elemzés eszközeihez, bár bizonyos nagyon fontos kérdéseket elmulaszt gazdaságtani szempontból feltárni. A mű a technológia történetét ígéri, a könyv utolsó, szintetizáló része, az evolúciós fejezet ugyanakkor nagyobbreszt a technikák fejlődéséről beszél. Ennek a megkülönböztetésnek egy technikatörténeti műben középponti jelentősége van: a termelési eljárások, a *lex minimi* elvének megfelelően, ha lehet, ismétlődnek, ennek megfelelően idővel a tudatosság ellenőrzése alól kikerülve gépiesednek, rutinná alakulnak át. E rutinok teszik lehetővé a munka megosztását és e tagozódás alá- s fölérendeltségi viszonyainak kialakulását. A kérdés, vajon a rutinok átadása milyen tudás átadását jelenti: a „tudja, miként kell eljárni”-ét (ez a techno-

¹⁰ Vö. Hajnal 1940.

¹¹ Mokyr 2004.

lógia), vagy az „el tud járni”-ét, vagyis a készségét, a jártaságát (ez a technika). Moky ingadozik, a fogalmi elkülönítés szintjén nem foglal állást. Nyelvi korlátai miatt, sajnos, nem ismerheti a hajnali felfogást, és így végzetesen összekeveri a technikát és a technológiát.¹² Általában technológiáról beszél, s műve forrásaiként műszaki eszközökről és eljárásokról szóló beszámolókra, illetve ábrázolásokra hivatkozik, anélkül, hogy alátámasztaná: ezek a beszámolók és ábrázolások – túl azon, hogy számunkra természetesen értelmezhetőek – fontos szerepet játszottak a műszaki ismeretek, a szaktudás átadásában. Holott a technológia terjedésének lényegi eleme, hogy a tudást fogalmilag-nyelvilag megformáltan adják át (amiért fontos az írni-olvasni tudás is).

A történetírás ismer határozott álláspontot is ebben a kérdésben. Hajnal István írás- és technikátörténeti munkássága e szempontból úgy volna összegezhető, hogy a rutinátadás hosszú, nagyon hosszú ideig nem utasításalgoritmusra épülő tevékenység, hanem a kifigyeltetés és a gyakoroltatás útján való rávezetés az amúgy szavakkal is megnevezhető tevékenységekre. Hajnal, aki ezen a téren erőteljesen szemben áll a racionalizáció *Entzäuberung* értelemben vett weberi felfogásával, azt vallja, hogy a *szakszerű* tevékenységek elsajátíttatása azáltal hatékony, hogy hagyományba ágyazva történik, ahol a hagyománynak nagyon *ésszerű* „rendeltetése”, „szerepe” van: szentesíti, és főként – Gehlen kifejezésével élve¹³ – tehermentesíti az átadási folyamatot.¹⁴ A hagyományt testületek tartják fenn: a kizárás és a beavatás finom egyensúlya az, ami a tevékenység elsajátításával megszerezhető értéket tudatosítja és a külvilág számára realizálja, hogy úgy mondjam „beárazza”.

¹² Bence György értekezésében a terminológia: technológia – (kvázi organikus) empirikus technika. Vö. Bence é. n. 248–267.

¹³ Gehlen 1976.

¹⁴ Lakatos 1996, 124–128.

A hajnali funkcionális megközelítésben ez a rendiség alapja és igazolása.¹⁵ Elgondolása érezhetően rokon Émile Durkheimével, akit tanulmányozott is.¹⁶ Durkheim *A munka szociális megosztásáról* (*De la division du travail sociale*) című művében¹⁷ – a munka gazdasági megosztásának Adam Smith-i fölfogásával szemben¹⁸ – a differenciált egyedek társadalmi együttélésének erkölcsi alapjaira kérdezett rá. Kérdése jogosultságát ugyanazzal indokolta, mint később Hajnal – hogy ugyanis az antikvitás gazdasági életében nagyon is jelen volt az ésszerűség. Ha tehát a fejlődés akkor nem indult el azon az úton, mint a középkortól kezdve az európai, akkor hiányoznia kellett az indító oknak, amelyet Durkheim és nyomában Hajnal a testületiségben látnak meg.

Hajnal a középkori emberi együttéléseket (szándékosan nem használom a rendkívül terhelt „közösség” kifejezést) és az azokban zajló kultúraátadási folyamatot irracionálisnak nevezi, mivel azon nem az ész uralkodik. A szóhasználat szokatlan – bár Hajnal saját rendszerén belül logikus, a kellően el nem mélyült olvasó számára félrevezető.¹⁹ Ma az irracionálitást – többek között Max Weber nyomán – a személyekre, illetve cselekedeteikre vonatkoztatott racionalitás ellentettjeként szoktuk használni. Weber racionálisnak az aszkétikus, illetve a nem mágikus, a nem bűvös-bájos világfelfogást tekinti, így a racionalitás terjedése a világ varázstalanodása.²⁰ Hajnal azonban egy másik szóhasználati hagyományt követ. E másik hagyományt képviseli például Werner Sombart *Háború és*

¹⁵ Hajnal 1936, 69–134.

¹⁶ Lakatos 1996, 94–97.

¹⁷ Durkheim 2001.

¹⁸ Smith 1940, 5–18.

¹⁹ Hajnal terminológiájával kapcsolatban lásd Hajnal 1936, 603–608.

²⁰ Weber 1979, 286–290.

kapitalizmus című művében.²¹ Sombart azt az emberek közötti munkamegosztást tekintette racionálisnak, amelyikben a célok kijelölése (az akarat) és a végrehajtása elvált egymástól. E munkamegosztás esetén az emberek egy „kollektív individuum” részesei lesznek, miként a tömeghaderegben vagy a modern nagyüzemben. Ebben az értelemben a racionalitás az alattvalókat vagy alávetetteket állományba sorozza, megfigyelmezi, az embereket testületiség helyett testként szervezi meg, és közösségi viszonylataikat uniformizálja. Ideális formája, mondhatjuk Hajnal szellemében, a hatalmi rezon. E rezon az újkorral, a modern államok kialakulásával, az abszolutizmusok megszerveződésével válik az európai történelem döntő tényezőjévé. Ezt megelőzően, a középkorban, a hűbériség idején az állam a testületiségekben, céhekben, *gildékben*, rendekben oldódott föl. Ezekről Hajnal úgy tartotta, hogy a kiváltságok és kötelezettségek finom kiegyensúlyozottságát jelentették és szentesítették az egyének számára. Hajnal meg is fogalmazza, hogy ennek a középkori irracionális társadalomszervezetnek az az alapja, hogy az egyének elfogadják: saját helyzetükön csak mások helyzetének rovására javíthatnak. Hajnal helyzetértékelését ma úgy fogalmaznók meg, hogy a középkor embere meg volt győződve arról, miszerint helyzete Pareto-optimális.²² A felületes olvasás során azért nehéz megérteni Hajnal és Weber szóhasználatának különbségét, mert mindkét nézet szerint a fejlődésben a racionális stádium követi az irracionálisat. A különbség a kifejezések értéktöltetében van.

Hajnal fölfogása az egyetemes történet nézőpontjának érvényesítése esetén előnyös, a nemzeti látószögű történetírás számára azonban nehezen alkalmazható. Jól érzékeltethető általa a szentesített uralom és a még nem szentesített, pusztán

²¹ Sombart é. n., 35–41.

²² Jólét és boldogság konfliktusa világtörténelmi perspektívában tartós, vö. A jólét jó, bár nem boldogít 2007.

a rezonra építő hatalom vagy hatalmaskodás különbsége, de egy-egy szociopolitikai helyzet értelmezésére nehezen alkalmazható. Érdemes e tekintetben egymás mellé állítani például Hajnal István *Az osztálytársadalom*²³ és Mályusz Elemér *A reformkor nemzedéke* című munkáját.²⁴ Mindkét írás hangsúlyosan foglalkozik egy sajátosan magyar, vagy – engedjük meg – perem-európai jelenséggel, a nagy létszámú és széleskörű köznemesség kérdésével. Hajnal műve végső soron arra kínál választ, vajon milyen tényezők alakították ki saját korának (a 20. század harmincas-negyvenes éveinek) társadalmi szerkezetét, Mályusz viszont a magyar politikátörténet társadalmi környezetének értelmezéséhez kínált fogódzókat.

Ha visszatérünk a dolgozat elején említett kérdésre, arra, hogy vajon miként hatott Hajnal munkássága Erdei történetmondására, nem is nagyon értjük, miért fordult a kifejezetten politikai célzatú történetet alkotó Erdei Hajnalhoz, és miért nem inkább a saját szempontjából célszerűbb mályuszi közelítésmódot választotta. A válasz, szerintem, a historiográfián kívül, de a szociográfián innen esik. Hajnal fölfogása alkalmas volt a paraszti együttélések, közösségek differenciált leírására.²⁵ Erdei lényegében fogódzót kapott Hajnaltól ahhoz, hogy fogalmilag kidolgozhassa társadalomképét. Erdei azonban már fiatal korától kezdve nem leírni, hanem átalakítani akarta a társadalmat, amelyben élt. Így a hajnali szófordulatokat megtartotta bár, de kiürítette őket. A háború után aztán kiderült, hogy az a személyes viszony, amelyről Hajnal azt gondolta, hogy barátság, Erdei számára szintén üres kategória volt.

²³ Hajnal é. n.

²⁴ Mályusz 1923.

²⁵ Bognár 2000, 76–83.

Irodalom

- A jólét jó, bár nem boldogít 2007. Metazin (január 31.).
 Forrás: <http://metazin.hu/node/779>
- Baráth József 2009: *Hajnal István magyarságszemlélete*. Szakdolgozat. ELTE BTK TI, Budapest.
- Bence György é. n.: *Kritikai előtanulmányok egy marxista tudományfilozófiához*. Disszertáció, 1972. Az 1989-ben lezajlott védés dokumentumaival. Budapest: MTA Filozófiai Intézet.
- Bognár Bulcsu 2000: Hajnal után szabadon? Hajnal és Erdei magyar polgári átalakulásról szóló társadalomrajzairól. In Bódy Zsombor – Mátyás Mónika – Tóth Árpád (szerk.): *A mesterség iskolája. Tanulmányok Bácskai Vera 70. születésnapjára*. Budapest: Osiris, 60–83.
- Durkheim, Émile 2001: *A társadalmi munkamegosztásról*. Budapest: Osiris.
- Gehlen, Arnold 1976: *Az ember. Természete és helye a világban* [1940]. Ford. Kis János. Budapest: Gondolat.
- Hajnal István é. n.: Az osztálytársadalom [1943]. In Miskolczi Gyula (szerk.): *Az új Magyarország*. H. n.: Magyar Történelmi Társulat, 163–200.
- H. I. 1943: Greife Hermann, Bolschewismus und Staat. Grundzüge der bolschewistischen Staatslehre. Berlin, 1942. 153. l. *Társadalomtudomány*, 23/4–5, 514–517.
- Hajnal István 1935: Az ősmagyar rovásírás – új tudományos megvilágításban. *Napkelet*, 21(12:1), 814–816.
- Hajnal István 1936: Az újkor története. In Hóman B. – Szekfű Gy. – Kerényi K. (szerk.): *Egyetemes történet*. Budapest: Révai.
- Hajnal István 1940: A „racionális” a fejlődéstörténetben. *Századok*, 74/9–10, 462–464.
- Halmos Károly 1991: Polgár – polgárosodás – civilizáció – kultúra. A társadalomtörténet alapvető kategóriáiról a XIX–XX. századi lexikon- és szótárirodalom tükrében. *Századvég*, 2–3 (Polgárosodás Magyarországon. Szerk. Sasfi Csaba), 131–166.

- Halmos Károly 2003: A lövészárkok szelleme. Hajnal István arcképéhez. *Beszélő* (3. f.) 8/1–2, 82–92.
<http://beszelo.c3.hu/03/0102/15halmos.htm>
 Helyesbítés: *Beszélő* (3. f.) 8/3 (2003), belső borító.
- Halmos Károly 2008: Hajnal István műveinek könyvészete. In *Paraszatok és polgárok. Tanulmányok Tóth Zoltán 65. születésnapjára*. Budapest: KORALL Társadalomtörténeti Egyesület, 187–203.
- Lakatos László 1996: *Az élet és a formák. Hajnal István történelemszociológiája*. Budapest: Új Mandátum.
- Mályusz Elemér 1923: A reformkor nemzedéke. *Századok*, 57/1–6, 17–75.
- Mokyr, Joel 2004: *A gazdagság gépezete. Technológiai kreativitás és gazdasági haladás*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Smith Ádám 1940: *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól* [1776]. Budapest: Magyar Közgazdasági Társaság.
- Sombart, Werner é. n.: *Háború és kapitalizmus* [1912]. Budapest: Athenaeum.
- Weber, Max 1979: Gazdaságtörténet. Az egyetemes társadalom- és gazdaságtörténet vázlata. In Weber, Max: *Gazdaságtörténet. Válogatott tanulmányok*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 7–293.
- Z. Karvalics László 2008: Az írástörténettől az információtörténelemig. Egy atléta hazatér. In Hajnal István: *Írásoktatás a középkori egyetemeken*. Budapest: Gondolat, 7–16.

FÜLÖP ENDRE

Politika mint társalgás

„Röviden azt mondanám, hogy a politika az én elképzelésem szerint a társalgás politikája, szemben az érvelés politikájával, amelyet ön javasolt.”

Michael Oakeshott levele

Karl Poppernek, 1948. január 28.¹

A politika ideális formájához hagyományosan a konstruktív vita képét szokták kapcsolni, a társalgását sokkal ritkábban. Így amikor a következőkben azt kívánjuk megvizsgálni, hogy milyen képet mutat a politika akkor, ha – miként Oakeshott javasolja² – társalgásként próbáljuk meg leírni, legelőször annak kell utánajárni, hogy mi különböztet meg egymástól vitát és társalgást.

Mert az is lehet, hogy semmi. Illetőleg semmi lényeges. Hiszen mindkettőre egyformán jellemző a kulturált, civilizált hangnem, az erőszak határozott elutasítása, a másik fél véleményének tiszteletben tartása, az udvariasság, az odafigyelés, a tolerancia. S nem éppen e tulajdonságok-e azok, amelyeknek köszönhetően a konstruktív vita képe különösen alkalmasnak találtatott a politika ideális formájának leírására? De, minden bizonnyal így van. Ám ez – mivel a fenti tulajdonságok a társalgást éppúgy jellemzik, mint a vitát – egyúttal azt is jelenti, hogy a politikára ugyanannyi joggal gondolhatunk társalgásként, mint vitaként. Ez azonban ellentmond a politikafilozófia

zófiai hagyományoknak (a politikai filozófia jelentős művei között legfeljebb elvétve találhatunk olyat, amely a politikát társalgásként határozza meg),³ és ellentmond a mindennapi tapasztalatokon alapuló intuíciónak is (a hétköznapi ember ritkán gondol társalgásként a politikára). Azt kell tehát gondolnunk, hogy mégiscsak kell lennie olyan lényegi különbségnek vita és társalgás között, amely politikafilozófiai kérdésfelvetésünk szempontjából relevanciával bír.

A következőkben azt kísérem meg bemutatni, hogy valóban vannak ilyen jellegű, fontos különbségek. Valamint azt, hogy e különbségekből következően lényegileg más alakot ölt az a politika, amelyet társalgásként írunk le, mint az, amelyet vitaként. Más szóval: hogy az, aki társalgásként szeretné látni a politikát, alapvetően mást gondol annak ideális formájáról és működéséről, mint az, aki konstruktív vita képére kívánja formálni.

A különbségek ügyében való tájékozódás nyilván azon múlik, hogy sikerül-e legalább közelítőleg meghatározni a két fogalom jelentését. Az első megválaszolandó kérdés tehát így hangzik: mit értünk vitán, és mit értünk társalgáson? Az első lépés e kérdés megválaszolásában annak rögzítése, hogy vitára és társalgásra tekinthetünk egyfelől gondolatok és megnyilvánulások közti viszonyként, másfelől tevékenységként. A különbségek feltárásához mindkét irányból végig kell járnunk az utat. Elsőként a vitát és a társalgást mint a gondolatok és megnyilvánulások közti viszony két formáját kísérem meg összehasonlítani.

Attól, aki vitában vesz részt, megkívánjuk, hogy mondani-
valóját összeszedetten, logikus rendbe állítva tárja partnerei

¹ Oakeshott 1948, 3–4. Magyarul: Oakeshott 2006.

² Jelen dolgozat megszületéséhez fontos inspirációul szolgáltak Michael Oakeshottnak a társalgás fogalmát elemző írásai. A legfontosabbak ezek közül (a mottóban idézett levél mellett): Oakeshott 2001, illetve Oakeshott 2004.

³ Lord Shaftesbury és Francis Hutcheson nevét azonban feltétlenül meg kell említeni, ha a társalgásról mint a politika ideális formájáról esik szó.

elé. Mondatai között szigorú logikai-fogalmi összefüggést vá-
runk el, azt tehát, hogy egyik mondatából valamilyen szigorú
(leginkább logikai) értelemben következzen a másik. Megszó-
lálása akkor lesz meggyőző – azaz a vita szempontjából sike-
res –, ha hallgatói azt érzik, hogy korábbi közléseiből nem is
következhetsz más, mint amit ő maga következtetesként levont.
A vitapartnerek lehetősége és feladata pedig abban áll, hogy
a többiek által megkezdett logikai-fogalmi láncot folytassák,
vagy hogy az azokban esetleg fellelhető hibákat feltárják, s mi-
után az érvelés téves következtetéseire felhívták a figyelmet, a
hibás logikai leszámazási rend helyébe helyes következtetési
láncot javasoljanak.

A vitára úgy gondolunk, hogy az abban elhangzó érveknek
vagy a korábbi érvek konklúzióira kell épülniük, vagy tények-
re. Másképpen fogalmazva: az érvek meggyőző erejüket vagy
korábbi, meg nem cáfolt konklúziókból, vagy kétségbevon-
hatatlan tényekből merítik. Kétségbevonhatatlan tényeknek
általában csak az objektíven kommunikálható (jellemzően
számszerűsített), a tudomány (statisztika, közgazdaságtan
stb.) által hitelesített adatokat szoktuk tekinteni. A vitában
csak ilyen tényekre hivatkozva reménykedhetünk érvelésünk
meggyőző voltában. Talán nem túlzás azt mondani, hogy ál-
talános elfogadottsággal bíró ténynek kijáró tiszteletre egy
vitában szinte kizárólag számok számíthatnak. Persze azok
sem mindig, hiszen lehetséges, hogy mindenki „saját szá-
mokkal” dolgozik. Ebben az esetben a vitát egy másik vitá-
nak kell megelőznie, amely arról szól, hogy melyek a „valós
adatok”, mely számok „felelnek meg a valóságnak”. Ennek
eldöntésében csak a számok előállításáért felelős tudomány
lehet illetékes. Az adatok feldolgozásában, értelmezésében és
felhasználásában szintén a tudományos módszerek az irány-
mutatóak.

Értelmes, konstruktív és eredménnyel kecsegtető vitára
akkor van kilátásunk, ha a vitapartnerek azonos nyelvet be-

szélnek. Ami, ha a fentieket minden résztvevő érvényesnek,
magára nézve kötelezőnek ismeri el, jórészt biztosítva is van.
Ezek ugyanis garantálják, hogy viták csak mindenki számá-
ra hozzáférhető, objektív tényeken alapuló racionális érvelés
nyelvén folyhatnak. Vitában – szigorúan véve – nincs helyük
jelentésárnyalatokban gazdag, így többféle interpretációt lehe-
tővé tévő költői megnyilatkozásoknak, több- vagy homályos
értelmű példabeszédeknek, elgondolkodtató vagy feszültség-
oldó anekdotáknak, pusztán a szerző vagy a szöveg tekintélye
miatt citált történelmi, vallásos vagy mitológiai idézeteknek.
A racionális érvelés hangja a vitában kizárólagos, a költészet,
a vallás, a történelem, a néphagyomány, a humor hangja leg-
feljebb illusztrációként juthat szóhoz. Költői szöveg (de akár
az olyan egyszerű költői eszköz is, mint a metafora) csak ak-
kor kaphat helyet a vitában, ha azonnal értelmezés is köve-
ti. Önmagában, értelmezés nélkül a költészet idegen test a
vita szövetében, hiszen cáfolni vagy logikus következtetések
láncába illeszteni csak a racionális érvelés hangján szóló ér-
telmezését lehet, magát a költői szöveget nem. Hasonlóan:
történelmi események felidézése csak a jelenlegi szituációval
való párhuzamainak és különbségeinek objektív és racionális
számbavételével együtt képezheti a vita részét. A példabeszé-
dek és az anekdoták a belőlük levonható, levonandó tanulság
explicit megfogalmazása nélkül értelmezhetetlenek a racio-
nális vita számára. Ami, másképpen fogalmazva, azt jelenti,
hogy csak róluk lehet vitatkozni, velük nem. Ha pedig az iro-
dalmi, vallási, mitikus, történelmi szöveg nem a tárgyát ké-
pezi, akkor a vita szempontjából valójában csak az értelme-
zésének, a tanulságának van jelentősége, az idézet, a történet
csupán illusztrációként szolgál a könnyebb megértéshez. Ha
az előbbieket más formában is érthetővé lehet tenni, akkor
az utóbbiakra voltaképpen nincs is semmi szükség. Saját ér-
tékük a vita szempontjából nincsen, saját jogukon a vitában
nincs helyük.

A vita hangja mindig a tudomány hangját imitálja. Vitatkozni ugyanis csak a tudomány tud, költői, irodalmi vagy valóságos szövegek, anekdoták, viccek, példabeszédek nem képesek vitatkozni egymással. Egymással vitában álló regényekről, költeményekről vagy mítoszokról legfeljebb képletesen beszélhetünk. Igazi, konstruktív, eredmény reményével biztató vita csak a tudományos életben fordulhat elő, még a tudományos szinttől legtávolabb eső szakmai-gyakorlati viták mögött is mindig valamiféle kezdetleges tudományos gondolkodás áll.

A vita, miként a tudomány, objektíven (amikor csak lehet, számokkal) kommunikálható, mindenki számára egyformán hozzáférhető és egyformán értelmezendő tényekből felépülő valóságot előfeltételez. Elképzelhető természetesen, hogy a vita résztvevői a tényeket különbözőképpen értelmezik, s az is, hogy különböző állításokat tekintenek tényeknek, ez azonban nem jelent problémát. A vita csak akkor válik lehetetlenné, ha azt is kétségbe vonjuk, hogy racionális érvelés útján elvileg eldönthető, hogy melyik értelmezés helyes, s hogy mit kell ténynek tekinteni. Az egyformán hozzáférhető és egyformán értelmezendő tényekből felépülő valóság elfogadása a konstruktív vita előfeltételeként csupán ennyit jelent.

Relevánsnak a vita csak azokat a megnyilatkozásokat fogadja el, amelyek a korábbiakkal ok-okozati viszonyban állnak. Ok-okozati viszonyt csak a legszigorúbb logikai vagy fogalmi összefüggés vagy valamiféle tudományos tételre, szabályra vagy törvényre való hivatkozás teremthet. A vita mint viszony így egyrészt szükségszerű, másrészt kizárólagos reláció. Szükségszerű, mert a premisszákból mindenkinek képesnek kell lennie levonni a belőlük adódó következtetéseket. És kizárólagos, mert ha az érvelésben nincs hiba, ha minden körülmény figyelembe vételre került, akkor a premisszákat egy adott csoportjából mindenkinek ugyanazt a következtetést kell levonnia. E két előfeltevés elfogadása nélkül legfeljebb csak nagyon tág értelemben, képletesen beszélhetünk vitáról.

Aki tehát vitaként gondol a politikára, a tudományos politika felfogását kell hogy képviselje. Abban kell hinnie, hogy a politika világa a tudomány világához hasonlít. Azzal a feltételezéssel él, hogy a politikai szituáció – miképp a tudomány tárgyául szolgáló világ – leírható objektív, mindenki számára egyformán hozzáférhető és egyféleképpen értendő tényekkel. S hogy ezekből bizonyítottan helyes tudományos (statisztikai, közgazdaságtani, szociológiai stb.) és morális törvények révén levezethető a szituációra adandó helyes válasz is. Természetesen tisztában lehet azzal, hogy az emberek nem feltétlenül lesznek képesek a politikai helyzetet kielégítően, a fenti feltételeknek megfelelően leírni, de azt gondolja, hogy ez csupán az itt és most élő emberek felkészületlenségéből, elfogultságából, vagy valamilyen egyéb esetleges, idővel orvosolható hiányosságából származik, s nem arról van szó, hogy a politikai valóság maga nem olyan, hogy objektíven kommunikálható, egyféleképpen értelmezhető tényekkel teljesen le lehetne írni. Elutasítja például annak gondolatát, hogy a politikai valóság megértése szempontjából relevanciával bírhatnak irodalmi, mitológiai vagy vallási szövegek – nem azok üzenete vagy tanulsága, hanem maga a szöveg, szándékos homályosságában és többletegtű összetettségében.

Annak is tudatában lehet, hogy a helyzetre adandó helyes válasz megtalálására sincsen semmi garancia, de ezt is a helyes válasz levezetésével próbálkozó individuumok esetleges, nem eredendő hiányosságaival magyarázza, s nem azzal, hogy elvileg lehetetlen dedukálni a politikai helyzetre adandó helyes választ. Tisztában van azzal, hogy elkerülhetetlen, hogy időről-időre hiba csússzék az emberek következtetéseibe, de azzal a lehetőséggel nem számol, hogy nem a racionális érvelés az egyetlen elfogadható módja a teendőkről való gondolkodásnak, s hogy nem a tudományos és morális törvényeken alapuló ok-okozati összefüggés az egyetlen elfogadható reláció a politikai helyzet és az arra adandó válasz között.

A társalgás, ellentétben a vitával, nem támaszt szigorú követelményeket az egymást követő megnyilvánulások közti viszonyra nézvést, hiszen nem csupán logikai vagy ok-okozati összefüggést tűr meg. Ahogy a vita a racionális következtetésé, úgy a társalgás – kis túlzással – a szabad asszociációk játékának a terepe. Az egymás után elhangzó megnyilatkozások szinte bármilyen kapcsolatban állhatnak egymással, egyetlen feltételül az szolgál, hogy a korábbi megnyilatkozásoknak intelligibilissé kell tenniük az utóbb következőket. A társalgásban résztvevők számára érthetőnek kell lennie annak, hogy aki mondja, miért mondja, miért mondhatja azt, amit mond. A társalgásnak *folynia* kell, minden megnyilatkozásnak a társalgás menetébe kell illeszkednie. Ezt azonban nemcsak a logikai kapcsolat teszi lehetővé, hanem például egyszerű idő- vagy térbeli érintkezés, bármilyen nem teljesen jelentéktelen hasonlóság, tartalmi rokonság is. A társalgásban az elhangzó gondolatok lehetnek váratlanok, meglepőek – sőt, minél inkább azok, annál jobb –, elhangzásuk ténye azonban nem lehet érthetetlen a többiek számára. Ez ugyanis a társalgás követhetetlenségét, s egyúttal megszűnését jelentené.

A társalgás mint viszony tehát olyan relációt jelöl a megnyilatkozások között, amely a korábbiak ismeretében a később elhangzót utólag érthetővé teszi. Levezethetőségről, tudományos értelemben vett predikálhatóságról azonban társalgás esetében nem lehet szó. A vitáról némi túlzással elmondható, hogy ugyanazokkal a résztvevőkkel egymás után kétszer lefolytatva pontosan ugyanazoknak a mondatoknak pontosan ugyanabban a sorrendben kell elhangozniuk. A korábbiak ugyanis elvileg meghatározzák a későbbieket. Társalgás esetében erről szó sincs. Bár minden megnyilvánulásra igaz, hogy a korábbiaknak érthetővé kell tenniük azt, ez távolról sem jelenti azt, hogy egy másik, attól akár radikálisan különböző megnyilvánulást ugyanezek az előzmények ne tehetnének pontosan ugyanennyire érthetővé. A társalgás tehát – szemben a vitával

– nem szükségszerű és nem kizárólagos viszony. Nem szükségszerű, mert egy társalgásban nincs olyan mondat, bármi is hangozzék el előtte, amelyet mindenképpen ki kell mondani. Míg a vitában a nyilvánvaló következtetések levonását elmulasztani hiba, a társalgásban nem az. A társalgás nem ismer nyilvánvaló következtetéseket. S nem is kizárólagos viszony, mert ugyanazokat az előzményeket számos, egymástól lényegileg különböző alternatív megnyilvánulás követheti pontosan azonos joggal és megalapozottsággal. Az előzmények nem premisszák, nem szükséges és elégséges feltételei a közvetlen következményeknek. Míg a vitában az egyes mondatok elhangzásának oka van, a társalgásban csak indoka.

A társalgásban a racionális érvelés hangja nem kizárólagos. Természetesen bárki próbálkozhat racionális érveléssel, de azt már nem írhatja elő a többiek számára, hogy kövessék példáját. Nem állíthatja, hogy a racionális érvelés az egyetlen elfogadható, autentikus hang. A társalgásban egy logikus következtetésre nyugodt szívvel válaszolhat valaki versidézettel – anélkül, hogy részletes elemzést mellékelne hozzá arról, hogy az miért alkalmas a következtetés helyességének megcáfolására vagy igazolására. Egy történelmi esemény felidézésére érkezhet válasz gyanánt mitológiai történet, tudományos tények akkurátus felsorolását követheti akár egy vicc is. S bár lehetséges tartalmas, színvonalas társalgást folytatni csupán költemények idézésével is – mert a költemények vitatkozni ugyan nem tudnak egymással, társalogni azonban igen –, a társalgás igazi értékét az adja, hogy benne a különböző hangok egyszerre lehetnek jelen, gyakran olyan inspirációt jelentve egymás és a társalgás résztvevői számára, amelyhez hasonlóra a vita nem képes.

A társalgásként felfogott politika szerint a politika világa nem írható le teljesen objektív tényekkel, a politikai cselekvés helyes irányát nem csak racionális érvelés jelölheti ki. A politika mint társalgás abból az előfeltevésből indul ki, hogy az

irodalom, a történelem, a vallásos élmény, a mitológia és a néphagyomány hangja nem csupán tárgya lehet a politikai beszédnek, hanem forrása is. Hogy maguk is, saját jogukon beleszólhatnak a politika társalgásába, mert releváns, a tudományos tapasztalatétól eltérő, de nem kevésbé fontos mondanivalójuk van a politikai valóságról, így ennek leírása és megértése nélkülük nem is lehet teljes. Nem jár tehát eleve tévúton az, aki a politikai helyzetre egy irodalmi alkotás, egy vallási élmény, egy népi bölcsesség vagy egy történelmi szövegemlék alapján ad választ, s nem kizárólag objektív tényekre és racionális érvekre támaszkodik. Néha ugyanis az előbbieket termékenyebben tudnak hozzájárulni a valóság megértéséhez és a megoldás megtalálásához, mint az utóbbiak. A politika így e felfogás szerint akkor jár el helyesen, ha nem hagyatkozik kizárólag a racionális érvelésre, hanem – miként a társalgásban szokás – minden hangot szóhoz enged jutni.

Másrészt pedig az, aki a politikára társalgásként tekint, annak lehetőségét is kizárja, hogy van helyes, szükségszerű válasz egy-egy politikai szituációra. A vitában előfordulhat, hogy bizonyos premisszákat megkövetelik, szükségszerűvé tesz a logikus konklúziójuk kimondását, ilyen azonban a társalgásban nincs. A politika mint társalgás elképzelése mögött az a meggyőződés áll, hogy minden politikai helyzetre többféle, egyformán helyes válasz adható. Nem azért, mert a rendelkezésünkre álló információ (még) nem elegendő, és a szükséges ismereteink (még) hiányosak az egyetlen valóban tökéletes válasz megtalálásához, hanem azért, mert egyáltalán nem létezik az egyetlen tökéletes megoldás. Miképp a társalgásban, minden pillanat többféle, szinte végtelen egyformán elfogadható folytatást lehetővé tesz. Mindkét esetben az az egyetlen feltétel, hogy a következő lépés a korábbiak által meghatározott folytonosságba harmonikusan illeszkedjék.

Ne feledjük, hogy mind a vitaként, mind a társalgásként értett politika esetében normatív elméletről van szó! E két felfogást

így nem az különbözteti meg egymástól, hogy mit gondolnak arról, hogy a politikába a tudomány mellett vajon bele szokott-e szólni a történelmi, az irodalmi, a vallásos vagy mitikus gondolkodás. Erre a politikára vitaként gondoló elképzelés hívei is gyakran adnak határozott igenlő választ. A különbség abban áll, hogy ezt a beleszólást üdvösnek vagy károsnak tartják-e, s hogy mit gondolnak ezen hangok mondanivalójának relevanciájáról, mellőzendő, nélkülözhető vagy nélkülözhetetlen voltáról.

További, a fentieknél még fontosabb különbségekre lelünk a politika ideális formáját illetően, ha az annak mintájául szolgáló vitára és társalgásra tevékenységként tekintünk. A következőkben ezért azt vizsgáljuk meg, hogy milyen tevékenységet értünk a vita, illetőleg a társalgás fogalma alatt.

A vitában a felek egymás meggyőzésére törekednek. A vitát akkor tartjuk sikeresnek, ha eredménye van, ha a végén egyetértés, kompromisszum vagy konszenzus születik. Azt gondoljuk, hogy ez ad értelmet neki. Vitatkozni akkor kezdünk, ha ezt az egyetértést vagy kompromisszumot valamilyen okból fontosnak tartjuk, ha úgy érezzük, hogy lényeges, hogy mások elfogadják véleményünket, vagy – ha kevésbé vagyunk ambiciózusak – hogy mindenki számára elfogadható, közös álláspont alakuljon ki. Általánosságban elmondható, hogy vitázni csak fontosnak érzett dolgokról szoktunk.

A vitának általában önmagán túlmutató célja is van. A vitát azért szoktuk szükségesnek tartani, mert eredményét fel kívánjuk használni. A cselekvésünket a vita eredményétől kívánjuk függővé tenni, konklúziójának szellemében kívánunk cselekedni. A vitának tehát tétje van: nem mindegy, hogy milyen eredményre vezet, hogy milyen álláspont diadalmaskodik, mert mindennek súlyos – üdvös vagy káros – következményei vannak.

A társalgásnak ezzel szemben sem célja, sem tétje nincsen. A társalgásban a résztvevők nem kívánják egymást meggyőzni

vagy rábeszélni valamire. Nem fontos, hogy konszenzus vagy kompromisszum alakuljon ki. A kérdés, hogy egy társalgás során sikerül-e saját álláspontunkat érvényesíttetni, a többiekkel legalább részben elfogadtatni, hogy sikerül-e a résztvevőknek egyetértésre, konszenzusra vagy kompromisszumra jutnia, másodlagos, valójában igen kevésbé fontos kérdés. Mindegy, hogy egy társalgásnak mi az eredménye – ha van egyáltalán értelme eredményről beszélni egy társalgás kapcsán –, mindegy, hogy mi győztünk-e meg valakit, vagy minket győztek meg, mindegy, hogy egyáltalán meggyőzött-e bárki is bárkit, mindegy, hogy közeledtek-e az álláspontok egymáshoz, vagy távolodtak egymástól – csak maga a társalgás a fontos, az a szellemi élvezet, melyet nyújtani tud. Ezen túlmutató, önmagán kívül álló célja nincs és nem is lehet, hiszen – konklúziója nem lévén – a társalgásból cselekvés közvetlenül nem származhat.

Társalogni szinte bármiről lehet. Sokan gondolják úgy, hogy társalogni kevésbé fontos dolgokról szokás, az igazán lényeges dolgokat meg kell vitatni. Van is ebben némi igazság. A társalgásnak akkor van létjogosultsága, ha mindegy, hogy mi lesz az eredménye, hogy milyen álláspont válik uralkodóvá. Annál is inkább, mert a társalgásban nem fogalmazhatunk meg elvárásokat azzal kapcsolatban, hogy álláspontunknak mennyire kell érvényre jutnia, más szóval: nem támaszthatunk követelményt a többiekkel szemben véleményünk akár részbeni elfogadását illetően sem. Társalgásban csak az lesz képes tartósan részt venni, aki hajlandó tudomásul venni, hogy álláspontja – legyen mégoly megalapozott vagy adott esetben akár igaz is – nem feltétlenül (vagy nem azonnal) talál széleskörű egyetértésre, nem feltétlenül (nem azonnal) nyer általános (vagy akár csak többségi) elfogadást, azaz hogy így, ilyen értelemben, méltánytalanság éri. A társalgásban ugyanis nincsen semmi kényszerítő erejű; bárki megpróbálkozhat ugyan azzal, hogy véleményének helyességéről meggyőzze a többieket, ennek esetleges sikertelenségét azonban türelemmel tudomásul kell

vennie. Még akkor is, ha úgy érzi, hogy e sikertelenség nyilvánvaló tények vagy kétségbevonhatatlan logikájú következtetések figyelmen kívül hagyásának a következménye. A társalgás ugyanis nem ismer megkérdőjelezhetetlen tényeket és érveket. Azt, hogy a társalgás többi résztvevője türelmesen, őszinte odafigyeléssel és valódi megérténi vágyással hallgassa meg mondandóját, mindenki joggal elvárhatja, ennél többet azonban senki nem követelhet.

Az már most látható, hogy mindez jelentékeny különbséget kell hogy eredményezzen a politikára vitaként, illetve társalgásként tekintő felfogások között. Nem világos azonban, hogy származhat-e bármiféle elfogadható politikafelfogás a társalgás fogalmából, ha lényegtelennek tetsző kérdésekről, igazi cél és valódi tét nélkül folyó, cselekvés alapjául szolgáló konklúziót nélkülöző beszédet értünk alatta. Ez meglehetősen távol áll attól, ahogy a politikára általában gondolni szoktunk. Mivel azonban a társalgásról a fentiekben mondtak némi kiegészítésre, pontosításra szorulnak, mégsem kell azonnal elvetnünk a lehetőséget, hogy a politikára társalgásként tekinthessünk. Nem teljesen igaz ugyanis az, hogy a társalgásnak nincs célja és nincs eredménye. A vitához hasonló, önmagán túlmutató célja valóban nincs, ahogy kézzelfogható, egyértelmű eredménye sem. Bizonyos, tágabb értelemben vett célról és eredményről azonban mégiscsak beszélhetünk vele kapcsolatban.

Társalogni azért szoktunk, hogy kifejtsük álláspontunkat és meghallgassuk másokét. A társalgás egyik céljaként tehát mások véleményének, gondolkodásának és világnézetének minél alaposabb megismerését és megértését jelölhetjük meg. Másrészt a véleményünk minél pontosabb megfogalmazására, minél árnyaltabb kifejtésére tett kísérletek (ezekből épül fel egy-egy társalgás) jótékony hatással vannak álláspontunk tisztázódására, kikristályosodására és kiérlelődésére, így a társalgás saját gondolkodásunk és világnézetünk megismeréséhez is

termékenyen képes hozzájárulni. Ezt tekinthetjük a társalgás másik céljának.

Ami pedig a társalgás eredményét illeti: olyan konklúziója, amelyet a társalgás végeztével a résztvevők mint véleményükkel mindenben megegyezőt, vagy legalább mint számukra inkább többé, mint kevésbé elfogadhatót aláírhatnak, valóban nincs. Abban azonban talán joggal bízhatunk, hogy minden társalgásra igaz: hosszú távon mindig vagy szinte mindig az arra legérdemesebb álláspont válik uralkodóvá a résztvevők között. Gyakran ez lassan, fokozatosan, szinte észrevétlenül történik meg, de talán nem túlzott optimizmus abban hinnünk, hogy gyakorlatilag mindig megtörténik. Sőt a társalgás hívei szerint erre még nagyobb is az esély itt, mint a vitában, amelyben egy kényszerítő erejűnek tekintett, ám valójában hibás következtetés korrigálása sokkal nehezebb feladatnak bizonyulhat, mint a társalgásban, amely szükségszerű következtetést nem ismer. Egy hibás érvet, amelyet cáfolni nem tudunk, s amelynek kényszerítő voltát így egy vitában nem kérdőjelezhetjük meg, a társalgásban egyszerűen negligálhatjuk, lehetőséget és teret biztosítva az alternatív, helyes következtetések számára. Annak megállapítására persze, hogy egy társalgásban éppen mely vélemények számítnak dominánsnak, s hogy a társalgás már elég ideje folyik-e egy adott témáról ahhoz, hogy az abban uralkodó álláspontot helyesnek tekinthessük, nincs tévedhetetlen módszer. Ám az, hogy nem tudunk megbízható választ adni e kérdésekre, nem jelenti, hogy kétségbe kellene vonnunk azt, hogy hosszú távon, elegendő időt hagyva az arra érdemes álláspont fogja uralni a társalgást.

A politikában a vitának az ad értelmet és jelentőséget, hogy a legalkalmasabb eszköznek tűnik a politikai helyzetre adandó válasz megtalálásához. Ideális esetben a vitának van konklúziója, amely konszenzust vagy kompromisszumot tükröz. Ez a konklúzió pedig politikai program vagy jogszabály formáját

öltve közvetlenül szolgálhat politikai cselekvés alapjául. A társalgásnak ilyen kézzelfogható eredménye soha nincs, hiszen nem is tekinti céljának az álláspontok egymáshoz való közelítését. Társalgásból így közvetlenül nem is származhat program és cselekvés. Márpedig a politikában időről-időre dönteni kell, jogszabályokat alkotni és cselekedni. Szolgálhat-e akkor a társalgás mintaként a politika számára?

Nos, a politika mint társalgás elképzelésének hívei erre azt válaszolhatják, hogy az adminisztratív döntések, amelyeket a politikai tevékenység során a döntéshozó szervezetnek időről-időre óhatatlanul meg kell hozniuk, valójában távolról sem annyira lényegesek, ahogy ezt a vita hívei látják. A gyakorlati politika minden kérdésének több egyenrangú, pontosan egyforma mértékben elfogadható megoldása van, s nemcsak lehetőség, de szükség sincsen konszenzusra, egymás meggyőzésére. Arra van szükség, hogy egy társalgás során mindenki elmondhassa a véleményét, bemutathassa azt a nézet- és értékrendet, amelyet képvisel. Eközben a döntési helyzetben lévők időről-időre megtesznek bizonyos, a társalgás alakulásával nem szöges elentétben álló, azaz nem szembeszökően elfogadhatatlan adminisztratív intézkedéseket, s ezt a társalgásban részt vevőknek kötelességük – álláspontjuktól függetlenül – türelemmel elfogadni. A társalgás alakulására való odafigyelés elegendő garanciát nyújt arra, hogy túlságosan hibás döntések ne születessenek, s hogy az érdekek elkerülhetetlen sérülése igazán nagy, elviselhetetlen sérelmeket ne okozzon senkinek.

A politika mint társalgás felmenti a mindenkori kormányzatot – vagyis tulajdonképpen magát a politikai közösséget – az alól a kötelezettség alól, hogy az igazolhatatlannak tűnő igazságtalanságokat, a jogi szabályozás ellentmondásait és következtelenségeit azonnal orvosolnia kelljen. A logikai igazolhatatlanság, az ellentmondás vagy a következtelenség önmagában éppúgy nem szolgál elegendő indokul az azonnali lépésre, ahogy a társalgásban sem kötelez azonnali reakcióra

egy esetleges logikai hiba. Hosszú távon persze az igazi következetlenség, a súlyos ellentmondás a társalgás résztvevőinek többsége számára nyilvánvalóvá és zavaróvá válik, fokozatosan és észrevétlenül dominánssá téve a helyreigazítás szükségességét hirdető véleményt. A kormányzat cselekedeteit így elsősorban nem az igazolhatatlan érdeksérelmeknek és a jogi következetlenségeknek kell meghatároznia. Amit elvárhatunk, sőt megkövetelhetünk a mindenkor kormányzattól, az nem több és nem kevesebb, mint hogy a társadalomban együtt élő álláspontok, világnézetek közti társalgásra érzékenyen figyeljen, és alakulásának megfelelően, annak szellemében – vagy legalábbis azzal nem gyökeresen ellentétesen – cselekedjen.

A társalgásként felfogott politika tehát olyan attitűdöt követel meg a benne részt vállaloiktól, amely a társadalmi-politikai kérdésekről folyó beszédre nem a felmerülő közérdekű problémák minél jobb megoldásának megelégedésére irányuló tevékenységeként tekint, hanem sokkal inkább annak lehetőségét látja benne, hogy a társadalomban egymás mellett élő nézőpontok minél alaposabban megismerhessék egymást (és saját magukat). Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a döntéseknek, amelyek a politikai ügyek „megbeszélésének” „eredményeként” megszületnek, tulajdonképpen nincs is túl nagy jelentőségük, hiszen az együtt élő nézetrendszerek közötti társalgás fennmaradásához semmilyen formában és mértékben nem járulnak hozzá. A társalgás politikája tehát, másfelől, olyan beállítottságot feltételez a résztvevőket illetően, amely a döntések tartalmának jelentőségét határozottan és egyértelműen a társalgás fennmaradásának fontossága mögé sorolja.

Mindaz, amit a fentiekben elmondtunk, a vita és a társalgás szembeállításán alapult. Nyilvánvaló azonban, hogy a valóságban ezek a dolgok nem válnak ilyen élesen szét. Sem társalgással, sem vitával nem találkozunk a fentiekben leírt tiszta formában. Minden társalgásba vegyül időről-időre némi vitázó

jelleg, s a leghevesebb vita is átcsúszik olykor-olykor társalgó hangnembe. Egy beszélgetésbe röviden belehallgatva a leggyakrabban el sem igen lehet dönteni, hogy vitát vagy társalgást hallunk-e. Nem ritka az sem, hogy a résztvevők egy része vitaként, a másik része társalgásként gondol ugyanarra a beszélgetésre. Ráadásul a résztvevők attitűdje gyakran és nem egyszerre, nem szinkronban változik, az átmenetek pedig soha nem élesek, így az is gyakran előfordul, hogy ugyanazt az embert egyszerre jellemzi mindkét attitűd. Sőt az attitűdök közti határvonal maga is elmosódott. Ám mindez együtt sem jelenti azt, hogy ne lenne érdemes kísérletet tenni a két attitűd közti különbségek számbavételére. A pusztán tény, hogy a valóságban egyik sem fordul elő tiszta formában, nem kell, hogy megkérdőjelezze azt, hogy a fogalmak vizsgálata hozzá képes járulni az egyes konkrét, nem tiszta megjelenési formájuk jobb megértéséhez.

Mindez a vitaként, illetve társalgásként felfogott politikára is igaz. Bár tiszta formában valószínűleg egyikkel sem találkozhatunk, s a politikáról való gondolkodást általában egyszerre jellemzi a vitázó és a társalgó hangnem, ám ez, azt gondolom, a legkevésbé sem teszi érdektelenné és haszontalanná a két fogás jellegzetességeinek és különbségeinek vizsgálatát.

Irodalom

Oakeshott, Michael 1948/2010: Letter to Popper, 28 January 1948.

Forrás: http://www.michael-oakeshott-association.com/pdfs/mo_letters_popper.pdf

(A Hoover Institution Archives birtokában levő levelet Efraim Podolsik transzkribálta és látta el jegyzetekkel. (Letöltés dátuma: 2010. október 11.)

- Oakeshott, Michael 2001: A költészet hangja az emberiség társalgásában. In uő: *Politikai racionalizmus*. Budapest: Új Mandátum, 491–530.
- Oakeshott, Michael 2004: The Voice of Conversation in the Education of Mankind. In uő: *What is History? and Other Essays*. Thorverton: Imprint Academic, 187–200.
- Oakeshott, Michael 2006: Michael Oakeshott 1948-as levélváltása Karl Popperrel. A bevezetőt írta és fordította Horkay Hörcher Ferenc. *Kommentár*, 1/2, 35–45.

GÁNGÓ GÁBOR

Letérhet-e egy szatellita a pályájáról?

Hannah Arendt és Siegfried Kracauer
Magyarországról és a csatlós államokról
1956 körül

A jelen tanulmány kettős célt tűz ki maga elé a Hannah Arendt és Siegfried Kracauer közti affinitások és kapcsolódási pontok tárgyalásakor. Egyfelől tematikusan bővíteni kívánja e párhuzamok körét, ráirányítva a figyelmet arra, hogy mindkettejük munkásságának közös, időben is közel eső része a Magyarország, illetve a keleti blokk országai iránti érdeklődés az ötvenes években. Másfelől arra mutat rá, hogy a következtetések, amelyek e megnyilatkozásaik összevetéséből adódnak, tanulságokkal szolgálnak összehasonlításuk más területein is. Éles fénybe állítják ugyanis az alapvető különbséget attitűdjükben, amellyel 1945 után a modernitás öröksége és a kapitalizmus politikai rendje felé fordultak.

A szakirodalom hagyományosan úgy tekinti a magyar forradalom arendti értelmezését, mint ami mellékszálként ugyan, de szervesen és harmonikusan kapcsolódik a tanácskormányzatról, illetve az amerikai forradalomról és demokráciáról írott nagyobb lélegzetű, szisztematikusan kifejtett elméletébe.¹ Tanulmányom ezzel szemben annak megmutatására törekszik, mely pontokon válik el a tanácsdemokrácia igénylésének közös mozzanatán túl a magyar forradalom arendti értelmezése a szerző forradalmakról alkotott teóriájának főirányától. Amel-

¹ Vö. Bernauer 1987a, 4.

lett hoz fel érveket, hogy éppen az elmélet későbbi kidolgozása járult hozzá ahhoz, hogy a magyar forradalom lényegét tekintve tűnjék fel más színben Arendt számára – nevezetesen épp forradalom jellegét veszítse el. Ezért inkább elvétí a magyar forradalomról adott arendti leírás valódi értelmét amaz elemzés vagy reflexió, amelyik a tanácsrendszert állítja a középpontba.² Az efféle értelmezés kritikája joggal utalhat (a realitás nyers tényeivel szembeni mély érzéketlenséggel, ám az arendti gondolkodásmód iránti érzékenységgel) arra, hogy ha valóban a tanácsrendszer lett volna a magyar forradalom lényege, akkor e kormányformát a modernitás politikájának saját törvényszerűségei is bukásra kárhoztatták volna, és így semmi szükség nem volt a szovjet tankok arendti segédhipotézisére.³

Kracauer és Arendt a német-zsidó eszmetörténetben

Hannah Arendt magányos gondolkodó volt. A filozófiatörténészek szövegösszefüggéseket, hatástörténeteket, párbeszédet rekonstruáló vagy még inkább teremtő kutatásai azonban Arendtet is megpróbálják időről időre hozzásorolni egyes irányzatokhoz. Egy csoportosulás, amely kézenfekvően adódik, a weimari idők ama zsidó származású teoretikusaié, kritikusaié lehet, akiknek többsége hozzá hasonlóan az Egyesült Államokban folytatta pályafutását a második világháború után. Így írhatja például Gert Mattenklott (Walter Benjamin kapcsán) a következőket: „A környezet, amelyben Benjamin mint tudós tájékozódik, a szellemileg közeli rokonoknak egy egészen szűk sugarú köréből állt: Gershom Scholem és Theodor W. Adorno,

² Vö. Bernstein 1986, 225; Young-Bruehl 1982, 299.

³ Vö. Calhoun 1997, 239–240.

Florens Christian Rang, Karl Thieme és Salomon Friedländer, Siegfried Kracauer és Ernst Bloch, Max Horkheimer, Leo Löwenthal, Norbert Elias és Hannah Arendt.”⁴ E körhöz Arendt tudományos és kulturális neveltetésének ezernyi szálával valóban kapcsolódott.⁵

Arendt gondolkodói világának a Siegfried Kracaueréval való rokonítása több szempontból kínálkozik mindamellett is, hogy személyes kapcsolatuk alakulásának az emigrációban sem az Arendttel, sem a Kracauerrel foglalkozó szakirodalom nem szentel kitüntetett figyelmet. Az Erwin Panofskyval folytatott levelezéséből annyi például kiderül, hogy Kracauer figyelemmel követte Hannah Arendt professzori kinevezését Princetonba.⁶ Ezzel szemben jól dokumentálja a kutatás, hogy egymáshoz közel álló következtetéseikkel mindketten jelentős mértékben hozzájárultak a németországi zsidó és az emigráns német-zsidó identitás sajátosságainak megfogalmazásához és megértéséhez. Egyikük sem talált ugyanis igazi otthonra Amerikában.⁷ A szellemi és politikai hontalanság, amint azt a Kracauer–Panofsky levelezést kiadó Volker Breidecker észrevette, hasonló kifejezést nyer Arendtnél és Kracauernél: „Ha Hannah Arendt meghatározását a német-zsidó identitásról mint a »pária és parvenü« kisarkítását fogjuk fel, akkor annak megjelenítése Panofskynál, amit Kracauer a »területenkívüliség« fogalmában úgy a történész, mint a maga személyes egzisztenciája számára követelt, egy német zsidó történeti öntapasztalatának egy darabját adja vissza”.⁸

⁴ Mattenklott 2002, 680.

⁵ Vö. Holub é. n. Köszönöm Kovács Gábornak, hogy a tanulmányra felhívta a figyelmemet.

⁶ Vö. Kracauer–Panofsky 1996, 40–41.

⁷ Vö. Jay 1985, xiii.

⁸ Breidecker 1996, 181.

Inka Mülder ugyancsak megállapítja a kracaueri „világtól megfosztottság” (*Entweltlichung*) és az arendti „világtól való elidegenedés” (*Weltentfremdung*) rokonságát. Ahogy írja, az idegenség filozófiai megragadásának tekintetében „[h]asonló tézist képviselt később – megalapozottabban és meggyőzőbben, mint Kracauer korai írásaiban – Hannah Arendt is”.⁹ Ezzel összefüggésben bukkan fel egy közös motívum Arendtnél és Kracauernél, jelesül Chaplinnek mint pária-figurának a felfogása.¹⁰

A zsidóság idegenségtapasztalatának és a 20. század politikai traumáinak összekapcsolását Arendt végezte el *A totalitarizmus gyökerei* című 1951-es könyvében. A zsidóság mint *par excellence* idegenség meghatározását e művében Herder mondasára visszautalva („Ázsiai idegenek, akiket hozzánk vetett a sors”¹¹) alapozta meg. A jogi értelemben vett hontalanok megjelenése, ahogyan jelzi, az első világháború után következett be, amikor is „a nem létező haza egyetlen pótléka a gyakorlatban az internálótábor” volt.¹² Arendt értelmezésében mindez egyet jelentett az utolsó otthontól, a polisztól való megfosztással: „[A]z ember elvesztheti minden úgynevezett emberi jogát, és mégsem megy szükségképpen veszendőbe legfontosabb emberi tulajdonsága: emberi méltósága. Egyedül a polisz elvesztése az, ami kizárja az emberiségből.”¹³ E belátás a *The Human Condition* alap gondolatához, illetve a harmadik kanti kritikára épülő arendti politikaelméletéhez tesz hozzá fontos szempontot: a politikai cselekvés, amelyre, Arendt szerint, csak a poliszban nyílt lehetőség, etikai dimenzióval is rendelkezik, amennyiben lehetővé teszi a méltóságot.

⁹ Mülder 1985, 19; 153, 3. jegyzet.

¹⁰ Vö. i. m. 100; 190, 40. jegyzet.

¹¹ Arendt 1992, 71.

¹² I. m. 343.

¹³ I. m. 357.

Arendt és Kracauer társadalomelméletüket tekintve elsősorban a modernitás világáról adott kritikai diagnózisuk köti össze. Kettejük ilyen alapon történő összehasonlításának lehetőségét egyfelől David Frisby teremtette meg, aki Kracauer elhelyezte a modernitáselméletek alkotóinak sorában, s ennek érdekében az életművön belül a kiadott és kései művekről a kiadatlan, korai írásokra helyezte a hangsúlyt.¹⁴ Így emelte ki Kracauer gondolkodásából a kéziratok művek által azt, ami a weimari korszak esszéinek kevésbé nyilvánvalóan, de jellemzője volt.¹⁵ Ugyancsak az egybevetést alapozza meg módszertanilag Hannah Arendt főművének, a *The Human Condition*nek a századelő és a weimari idők életfilozófiájára visszamenő, egzisztencialista olvasata.¹⁶ Mindazonáltal a párhuzamok egyszerű egymás mellé rendelését megnehezíti a körülmény, hogy Kracauer ezirányú elemzéseit elsősorban a hitleri hatalomátvételt előtti Németországban dolgozta ki, míg Arendt főbb művei a háború után íródtak Amerikában. Az összevetés a történeti konstelláció e radikális megváltozását nem hagyhatja figyelmen kívül; a jelen írás éppen e kontextusváltozás következményeinek tisztázásához kíván hozzájárulni a maga témáján keresztül.

A modernitás egyik aspektusa, jelesül a tömegtársadalomnak és a tömegembernek a megjelenése mind Arendt, mind Kracauer érdeklődését kiváltotta. A nagy különbség közöttük abban áll, hogy a totalitárius diktatúrák eredetét nyomozó Arendt kifejezetten megkülönbözteti a tömegtársadalom általános jegyein belül a csőcselék megjelenését: „A közügyek iránti érdektelenség, a politikai kérdések iránti közömbösség önmagában nem elégséges oka a totalitárius mozgalmak ke-

¹⁴ Vö. Frisby 1985.

¹⁵ Vö. Levin 1995.

¹⁶ Vö. Jay 1985, különösen a 'Hannah Arendt's Political Existentialism' című fejezet.

letkezésének.¹⁷ Amit *Az alkalmazottak* szerzőjeként Kracauer a weimari Németországban az elszemélytelenedés és az uniformitás előretörését illetően észrevett, azokban a jelenségekben Arendt a katasztrófa után a politikai totalitarizmus felé vezető út állomásait pillantotta meg, míg a Kracaueréihez részben hasonló következtetésekre Amerika vonatkozásában jutott. Azonban e ponton elváltak útjaik: a tény, hogy Arendt érdemben nem kapcsolódott be *A magányos tömeg* munkálataiba, jól mutatja ezt. David Riesman folytatta tovább a Kracauer-féle szociológiai megfigyeléseket: a nyugati tömegember szokásainak, életformájának vizsgálatát.

A tömegtársadalom, Arendt szerint, csupán előfeltétele a csőcselék megjelenésének:

[A] tömegek egy nagymértékben atomizált társadalom töredékeiből nőttek ki – e társadalom kompetitív szerkezetét és az ezzel együtt járó magányt pedig csak az egyénnek valamely osztályhoz tartozása tudta ellensúlyozni. A tömegember legfőbb tulajdonsága nem a durvaság és az elmaradottság, hanem az elszigeteltség és a normális társadalmi kapcsolatok hiánya. [...] A tömegekre, a csőcselékkel ellentétben, nem jellemző és ideológiailag nem is megfelelő számukra a törzsi nacionalizmus vagy a lázadó nihilizmus. Korunk legtehetségesebb tömegvezérei azonban még a csőcselékből, nem pedig a tömegekből származtak.¹⁸

Az elszigeteltség kiemelése e helyütt azért fontos Arendt számára, mert így igazolhatja – Sztálin Oroszországra utalva –, hogy lehetséges atomizált társadalmat létrehozni anélkül, hogy az keresztülhaladna a modernitás fázisán.

¹⁷ Arendt 1992, 383.

¹⁸ I. m. 388.

Arendt kétségektől mentesen jelöli meg a nacionalizmus csőcseléke kialakulásának okát a modernitás kori tömegember megjelenésében – Kracauer nem vonja le ezt a konklúziót a hitleri hatalomátvétel előtt, és ezt a lépést 1945 után sem teszi meg. *Az alkalmazottak*ról írott elismerő kritikájában Walter Benjamin sem utal arra, hogy a Kracauer által megfigyelt és Lukács nyomán „szellemi hajléktalanok”-nak nevezett tömegeknek kínálhatnak metafizikai hajlékot a szélsőséges ideológiák.¹⁹

Amíg Arendtet a modernitás önnön logikája, az imperiaizmus általi önfelszámolása foglalkoztatta, addig Kracauert a tudomány és általában a megismerés egzisztenciától való elszakadása készítette elméleti és szociológiai vizsgálódásokra. Így panaszkodik a világ jelentéstelenségének megszűnését és az emberi lét széttöredezetttségét a vallásos érzület meggyengülésével is összefüggésben, így leplezi le a gazdaságszervező ész látszólagos rendezettségét alap nélküli káoszként *Az alkalmazottak*ban vagy az államszervező rendőri ész korlátoztságát a detektív magasabb ésszerűségének tükrében *A detektívregényben*. Azt kutatja, hogy a nagyváros nyilvános terein, az alkalmazotti tömegek életformáján és a filmek álomvilágán keresztül miképpen ragadhatók meg a tömegember kollektív tudattartalmi, képzetek, amelyek menedéket nyújtanak számára egy fragmentált valóságban.²⁰

Siegfried Kracauer Csatlós mentalitása

Siegfried Kracauernek a keleti blokkról Paul L. Berkmannel közösen írott interjúkötete, a *Csatlós mentalitás (Satellite Mentality)* a szakirodalom érdeklődését leginkább azért vonta magára,

¹⁹ Kracauer 1971, 91.

²⁰ Vö. Vedda 2007.

mert vizsgálati módszerében Kracauer klasszikus könyvecskéjét utánozza. Ezúttal azonban, amint Martin Jay rámutat, átütő erő nélkül: „1956-ban jelentette meg a *Csatlós mentalitást*, amely Magyarországról, Lengyelországból és Csehszlovákiából érkezett emigránsokkal készített több mint háromszáz interjún alapul. [...] A *Csatlós mentalitás* azonos módszeren alapult, de hiányzott belőle az »anyagban rejlő szerkezet« kényszerítő ereje, amely *Az alkalmazottak* egyedülálló erejét megadta. Az esetenként hidegháborús retorikába burkolt konklúziók, amelyekre a szerzők jutottak, nem bizonyultak különösebben érdekfeszítőnek.”²¹ Mi az oka a kudarcnak? Nézetem szerint az, hogy az interjú akkor bizonyul megvilágító erejűnek az egyéni, illetve a kollektív világképet illetően, ha az olvasónak az interjúalannal közös tudomása van a realitásról. Lehetetlennek bizonyult egyszerre felépíteni azt információk formájában (azaz eleget tenni a könyv vállalt feladatának, hogy objektív híreket hozzon a csatlós országok önmagába zárt világáról, arról, hogy az emberek „mit csinálnak, mit termelnek”²²), és ezzel egyidejűleg tipikusan viszsztatükrözni, miképpen reflektál e valóságra az e társadalmakban élő, dolgozó, szerető ember. Arendt ezzel szemben Magyarországon vonatkozásában lemondott arról, hogy megismerje és megismertesse a realitást, amelyben a forradalom kitört, és csupán arról írt, hogyan vált tükrévé e világnak ama tizenkét nap, amely felfogásában a szabadság vágtyát fejezte ki mindenekelőtt.

A kötet tárgya annak bemutatása, mi módon jut kifejezésre a mindennapokban „a csatlósok gyarmati státusza az oroszok hatósugarán belül (*within the Russian orbit*)”.²³ A csillagászati metafora használatát a Szovjetunió és a közép-kelet-európai országok viszonyának leírásához a következőképpen indokolják a szerzők:

²¹ Jay 1985, 171.

²² Roberts 1956, [1].

²³ Kracauer–Berkman 1956, 2.

Annak lehetősége, hogy az anyagot általános tendenciák kutatásának érdekében használjuk fel, ama ténynek köszönhető, hogy a csatlós országokban a hasonlóságok megelőzik a különbségeket [...]. A Szovjet-Oroszország irányította lengyel, csehszlovák és magyar kormányok hasonló intézkedéseket hoznak alapvetően azonos célok elérésének érdekében. Csak egy kommunizmus van, amelynek forrása és központja Moszkva. Aligha csodálkozhatunk rajta, hogy a viszonyok az egyes csatlós országokban nagymértékben hasonlítanak egymásra, és egyező hatásukból kifolyólag e három [!] fogságba ejtett nép szinte ugyanazokat az érzéseket, várakozásokat és attitűdöket fejlesztette ki. Értelmes dolog általában vett csatlós mentalitásról beszélni.²⁴

Jóllehet Kracauer és szerzőtársa nem hivatkozik Arendtre és viszont, bizonyos vita rekonstruálható közöttük jó néhány tézisben Kelet-Közép-Európára vonatkozóan. Úgy tűnik, a *Csatlós mentalitás* szerzői támaszkodtak mindarra, amit Arendt a totalitárius rendszerekről kifejtett. Így a totalitarizmusnak az orosz imperializmusra való korlátozására adott válaszul írhatta Arendt a magyar forradalomról szóló esszéjében, hogy „[ö]nmagában véve azonban a csatlós országok rendszere a totális imperializmusnak nem az egyetlen és nem is a legtermészetesebb változata”.²⁵

Amit a totalitarizmus-elmélet alapján Kracauer és Berkman megállapítottak a csatlós országokról, arra Arendt szemében, minden jel szerint, csattanós választ adott a magyar forradalom. Annál inkább nyilvánvaló a vitahelyzet, mert mind Kracauer az interjúi révén, mind Arendt a „nép” szabadságvágyából való kiindulásakor nem az eliteket, a pártot, a sajtót stb. tekintették mérvadónak, hanem az „egyszerű embert”. A Kra-

²⁴ I. m. 8.

²⁵ Arendt 1992, 632.

cauernél gyámoltalanul panaszkodó, Amerikában menedéket kereső átlagemberek (akik „[e]l sem tudnak képzelni lázadást az amerikai háborús gépezet segítségével”²⁶) robbantották ki Arendt szerint a forradalmat Magyarországon.

E forradalom más vonatkozásokban is rációfolt a kracaueri helyzetértékelésre, mégpedig a csatlós nemzetek szabadság-felfogásának és sóvárgott kormányformájának tekintetében. „A munkás – írja Kracauer – a kényszertől mentes vagy »abszolút szabadság«-ot áhítja, mivel a totalitárius uralom alatt szerzett tapasztalatai elhitették vele, hogy minden ellenőrzés akadály természetű; véleménye szerint lényegi feladatuk nem egyéb, mint hogy útjába álljanak anyagi boldogságának.”²⁷ A magyar forradalom Arendt értelmezésében éppen azt bizonyította, hogy a nép nem anyagi jólétért, hanem egy emelkedettebben felfogott szabadságért lázad fel. Végül a kormányforma és politikai rendszer tekintetében Arendtnél a tanácskormány harmadik útját akarják a keletiek, Kracauernél ezzel szemben a Nyugatot: „a nem kommunista dolgozó tömegek tehát, úgy tűnik, megtanulták a kommunizmus nehéz iskolájában, hogy a nyugati demokrácia nem is olyan rossz dolog, amint ahogy azt a hazai propaganda állítja”.²⁸

Hannah Arendt az 1956-os magyar forradalomról

Arendt 1945 után Oroszország területi hódításaival foglalkozva a realitások figyelembe vételére intette az amerikai közvéleményt.²⁹ Elméleti álláspontját illetően is releváns a tény, hogy 1948 körül már inkább azt a nézetet képviselte, hogy az orosz

²⁶ Kracauer–Berkman 1956, 7.

²⁷ I. m. 41.

²⁸ I. m. 44.

²⁹ Vö. Arendt 1994a, 156–157.

forradalom nem folytatta, hanem elbitorolta a forradalmi hagyományt.³⁰

Az ötvenes évek elején írott totalitarizmus-könyv végszáva az emberi lét nagy adományában, a kezdet képességében horgonyozza le az új politika lehetőségébe vetett reményt: „A kezdet, mielőtt még történelmi eseménnyé válna, az ember legfőbb képessége; politikailag az ember szabadságával azonos.”³¹ Az 1956-os forradalom arra nézve szolgáltatott számára egyszeri, rövid életű, ám mégis valóságos történeti bizonyítékot, hogy e remény esetleg teljesedésbe mehet.³²

Arendt az eseményeket Karl Jaspershez írott 1956. december 26-i levelében is szóba hozta:

[H]osszú idő óta az a legjobb, ami Magyarországon történik.

Úgy látom, még mindig nincs vége, és akárhogyan alakuljon is, ez a szabadság egyértelmű győzelme. És mint az utolsó száz év minden spontán forradalmában, itt is *in nuce* látjuk, amint kibontakozik egy új államforma, a tanácsrendszer, amelyet az oroszok úgy meggyaláztak, hogy szinte nincs ember, aki érti, hogy valójában mi is az.³³

Arendt későbbi elmékedéseinek fő elemei: a szabadság, a spontán forradalom, a tanácsrendszer, illetve az orosz forradalom kiakolbóltása a forradalmi hagyományból – éppen a tanácsrendszer szovjetunióbeli eltorzítása alapján – már egyként megtalálhatók e rövid összegzésben.

³⁰ Vö. Arendt 1994b, 219.

³¹ Arendt 1992, 600.

³² Vö. Barley 1990, 114; Hansen 1993, 170.

³³ Hannah Arendt Karl Jaspershez, 1956. december 26. Arendt–Jaspers 1987, 342–343. Idézi Erdélyi 2008, 265 (Erdélyi Ágnes fordítása).

A *totalitarizmus gyökerei* 1958-as, második kiadásához csatlakozik a magyar forradalomról szóló függelék. Arendt a felkelést a „történelem” visszatéréseként üdvözlí: „Ami Magyarországon történt, az sehol másutt nem következett be, és a forradalom tizenkét napjában több volt a történelem, mint a megelőző tizenkét évben, amióta a Vörös Hadsereg »felszabadította« az országot a náci uralom alól.”³⁴ E tizenkét évet kísérletnek fogta fel, az 1917-ben megkezdődött történet gyorsított újrajátszásának és a még meg nem történtek előrejelzésének; így mutathatja meg a forradalom, hová vezet majd egykor a lassabb történeti ritmusban lezajló orosz fejlődés. A magyar forradalom fő jelentősége ezért Arendt számára nem politikai, azaz nem a „demokrácia” vagy a „nyugati értékek” védelme volt, hanem történetfilozófiai síkon bontakozott ki. Magyarország felkelése egy csapásra távlatba foglalta a szovjet korszak örök jelenét. Megmutatta, hogy a szovjet birodalom – más történeti képződményekhez hasonlóan – a keletkezés, a virágkor és a pusztulás fázisain fog keresztülmenni. S ez értelmet adott mindannak, ami látszólagos dermedt mozdulatlanságban a földgolyó egyötödén fennállt. Még akkor is értelmet adott neki, ha nem kínált megoldást a létező szocializmus korának legkínzóbb történetfilozófiai rejtvényére: melyik amaz időbeli lépték, amelyre vetítve Szovjet-Oroszország történelme a magyar forradalom tizenkét napját megismétlí?

Valóra vált egy előrejelzés Arendt szemében, mégpedig Rosa Luxemburgé a spontán forradalomról; e mozzanat azért volt fontos a számára, mert épp a spontaneitást, azaz a szabadság megnyilvánulását tartotta az események döntő tényezőjének. A lehetséges okok megjelölése terén árulja el Arendt a legtöbb értelmiségi naivitást, amennyiben a magyar forradalom kitörését a Hruscsov-beszéd *New York Times*-beli kiszivárogtatásának

³⁴ Arendt 1992, 602.

tulajdonította, és általában is értelmiségi jegyekkel akarta a forradalmi eseményeket felruházni. Politikailag a forradalom legfőbb hozadékának, amint ezt számosan megállapították, azt tartotta, hogy megjelent a közvetlen demokrácia, azaz újra megszerveződött egy tanácsrendszer mint a képviseleti demokrácia egyetlen reális alternatívája.

Ugyanakkor, s e mozzanatnak döntő jelentőséget kell tulajdonítani Arendt forradalmakról való gondolkodásának helyes megértésénél, felfogása szerint a magyar forradalom történetfilozófiai értelme csak akkor bontakozhatott volna ki teljesen, ha forradalmának köszönhetően Magyarország önálló történeti szubjektumként jelent volna meg a történelemben. Ebben Arendt korántsem volt bizonyos. S e kétely késztette arra, hogy a jaltai rendszerrel és az orosz imperializmussal foglalkozzék: „A csatlós államok rendszere szemmel láthatólag – talán átmeneti – kompromisszum. Abban a háború utáni helyzetben született, amelyben a két nagyhatalom, igaz, ellenségnek tekintve egymást, de megegyezett egymás érdekszféráiról.”³⁵ E megfontolásokkal összefüggésben tért ki a kracaueri metafora alkalmazhatóságának kérdésére, és helyénvalónak találta azt, csupán egy „sajnos” szóval jelezve az érdekkonfliktust a szabadság ügye és a tudományos objektivitás ügye között: „A metafora sajnos [...] több mint találó; annak a félelemnek felel meg ugyanis, amelyet minden országnak éreznie kell, amikor szövetségre lép valamelyik szuperhatalommal. Nem is annyira attól kell félnie, hogy teljesen elveszti nemzeti azonosságát, hanem inkább attól, hogy olyan »csatlós« országgá válik, amely a központi hatalom hatókörében kering, és csak annak vonzereje tartja életben.”³⁶ Arendt jól látja a metafora igazi értelmét: a meghódított, leigázott népek teljesen elvesztik az azonosságú-

³⁵ I. m. 632.

³⁶ I. m. 632–633.

kat, a csatlósoknak viszont a függés válik lényegükké. Másfelől viszont közvetlenül e szavak után Arendt áttér Amerikára, amelynek szövetségi rendszerét az egyenlőtlenség ugyane veszélye fenyegetheti. E gondolatmenet különbségről árulkodik Arendt és Kracauer között: Arendt nem két világ egymás mellett létezését feltételezi, mint Kracauer, hanem a csatlós létben is az egyetlen világ egyik sajátosságát pillantja meg.

Arendt fejtegetéseinek a jelentőségét növeli a tény, hogy részben az esszében megfogalmazott problémák újragondolása vezetett el *A forradalom* című, immár klasszikus értékű monografikus feldolgozásához.³⁷

E könyvében az amerikai és a francia modell mögött a magyarországi tizenkét nap érthetően háttérbe szorul. Mindazonáltal akadnak tézisek, amelyek továbbra is érvényben maradnak az 1958-as megközelítéshez képest. Arendt abból a magyar forradalom kapcsán is képviselt nézetből indul ki, hogy „a forradalom célja mindig a szabadság volt és az is marad”.³⁸ Közös vonás továbbá, hogy mind az amerikai, mind a magyar forradalom leírásában az erőszakmentesség mozzanata domborodik ki. Ahogy Francis X. Winters megállapítja, „az amerikai forradalomról írott hosszadalmas fejtegetéseiben egyetlen lövés nem dördül. A hadseregek egyik oldalon sem jelennek meg a forradalom színpadán. A forradalom nem egyéb, mint pusztán eszmék összeütközése”.³⁹ Arendt a magyar forradalomról írva úgy tett, mintha abban egyáltalán nem jelent volna meg az erőszak, s ezt még az úgymond igazságosan vagy válogatva végrehajtott akasztásokról szóló groteszk beszámoló árán is vállalta: „Gyilkosság sem esett, mert a kevés esetben, amikor a tömeg közvetlenül lépett akcióba, és nyilvánosan felakasztotta a titkosrendőrség magasabb rangú tisztjeit,

³⁷ Vö. Bielefeldt 1993, 58.

³⁸ Arendt 1991, 11.

³⁹ Winters 1987, 197–198.

gondja volt arra, hogy igazságos legyen és válogasson, ne pedig egyszerűen mindenkit felakasszon, aki a keze ügyébe került.”⁴⁰ A tanácsrendszer mint az egyetlen forradalmi kormányforma kérdésének újrafelvétele szintén azon témák közé tartozik, amelyek esetében a magyar felkelésről írott esszé következtetései érvényben maradnak: e tekintetben a hatvanas évek elején megjelent műben konkrét hivatkozásokat találunk.

A forradalom másfelől viszont kezdet is, *novus ordo saeculorum*. E tézis bizonyításának szolgálatában áll Arendt mesteri történeti szemantikai elemzése, amelyben kimutatja, hogy a *revolutio* szó a bolygók visszatérő körmozgásának jelentése mellett hogyan vette magára a politikai forradalomnak a jelentését is. Ez utóbbi viszont immár nem ciklikus, hanem lineáris időszemléletet előfeltételez, s a forradalom ezen az új időfel fogáson belül értelmezhető új kezdetként.

E tanítás nem fért össze a magyar forradalomról Arendt által korábban mondottakkal. Ugyanis Arendt azt az óvatos véleményt fogalmazta meg, hogy a magyar forradalom a katasztrófa kezdete: 1956 eseményei, „[h]a egyáltalán ígérnek valamit, az sokkal inkább az egész rendszer hirtelen és drámai összeomlása, mint fokozatos normalizálódása”.⁴¹ Ha a forradalom nem egyéb, mint új kezdet, akkor a katasztrófa perspektívája éppen a forradalom jelleget vitatja el 1956-tól, amennyiben az nem a kezdet, hanem a *restitutio* reményét villantotta fel. Ha a forradalom új kezdet, akkor a magyar 1956 lombikfolyamatszerű kontrollkísérlet volta ugyancsak a forradalom jelleget kérdőjelezi meg: tragikumát, az 1848-as forradalmakéhoz hasonlóan, éppen az ismétlődés – s a végén Kádár János brumaire tizennyolcadikája – kölcsönzi. A kicsinyített-komikus kísérletjelleg a maga valódi értelmét csak azáltal nyerhetné el,

⁴⁰ Arendt 1958, 39. A magyar fordítás (Arendt 1992, 621) ez esetben nem adja vissza az eredeti szöveget.

⁴¹ Arendt 1992, 636.

ha a tényleges ágens – Oroszország – a kísérlet előrejelzésének megfelelően viselkednék.

Ezért a csatlós lét tárgyalása, jóllehet nem képezi a fő szálát *A totalitarizmus gyökerei* 1958-as kiadásához fűzött forradalomértelmezésben, aláássa a magyar forradalom szabadságközpontúságának konstrukcióját. Az alávetett, leigázott, meghódított népeknek a létehez, jóllehet privátíve, hozzátartozik az elvesztett szabadság; a „csatlós” szó szemantikájából viszont az következik, hogy ez a csatlós népeknek a létehez nem tartozik hozzá. Ellenkezőleg, létük lényegéhez a függés tartozik hozzá, a kötődés a központhoz, amelytől függnek. A szovjet rendszer csatlós országainak szubjektivitástól való megfosztottságához hozzájárult a polisz-identitástól megfosztott tömegek megjelenésének elfogadottá, sőt mindennaposá válása az első világháború után: e konklúziót éppen Arendt azon szövegéből kiindulva olvashatjuk ki, amely a szabadság megnyilvánulását igyekezett megpillantani az 1956-os magyar forradalomban.

Összegzés

Az emigráns Siegfried Kracauer filmelmélete amaz antikapitalista és modernitáskritikai vonulatot viszi tovább szakmai-tudományos köntösbe bújtatva, amely Arendt számára folytathatatlanak tűnt. Kracauer a második világháború után továbbra is „belülről” kritizált, s e belüllálását mi sem mutatja jobban, mint a Szovjetunió és csatlós országainak világrendjével szembeni attitűdje a kapitalizmus kényelmes és biztonságos (megléhet: kevésbé otthonos) Szakadék Nagyszállójában időzve. Ezzel szemben Arendt számára a kapitalizmus valósága, folytonossága nem volt magától értetődő a politikai liberalizmus 20. századi csődje után. Kiútkeresésének tanúja a tanácsrendszer kormányformájának filozófiai propagandája, amelyhez ösztönzést talált a magyar forradalom tényében.

Ugyanakkor a kétpólusú világrendnek, a *civitas terrenának*, a gonosz Ágostontól számára oly ismerős birodalmának fennállása, sőt megerősödése és banalitása, ahogy azt *A totalitarizmus gyökerei* vagy az *Eichmann Jeruzsálemben* mutatják, kikezdehetlen tény volt a szemében. Ha a „két város”-gondolat Kracauernál *A detektívregény* „Isten háza” és „szállodai előcsarnok” allegóriáiban egy transzcendenciát és evilágiságot ténylegesen szembeállító dualizmus formájában fedezhető fel,⁴² akkor Hannah Arendtnél – annak megfelelően is, hogy a *De Civitate Dei* szekuláris egyháztörténetnek tartotta – ugyanez a dualizmus az egyetlen földi szférában jelenik meg.

Arendt mélyrehatóbb elméleti fejtegetéseiben találjuk meg a magyarázatot arra, miért hagyta el később a totalitarizmus-könyv új kiadásából a magyar forradalommal foglalkozó részt. A „felkelés”, „láadás” szavak fogalomelemzése, a „forradalom” szó történeti szemantikájához tett jelentős hozzájárulása a magyar forradalomról szóló reflexiók továbbgondolása-ként is értelmezhetők. Két csillagászati metaforával dolgozott, amelyek a politikai világ rendjére utalnak. A *revolutio* szó szemantikáját illetően Arendt a dolgok mélyére nézett, a „szatellita” szót, amelyet Kracauer a keleti blokkról írott könyvének címébe emelt, tudatosan és egyetértőleg átvette.

A „csatlós országok”-ra való hivatkozása az 1956-os forradalom után még csupán a disszonanciát jelzi e két metafora között. *A forradalom* bizonyos értelemben e disszonancia nyomába ered, s ha a tanácsrendszer politikai ideálja érvényben marad is, s emez ideált továbbra is a magyarországi 1956-os események képezik le a valóságban, nem lehet nem észrevenni, hogy Arendt nem biztosított helyet a *novus ordo saeculorum* filozófiai elméletében a magyar forradalom számára. E tényről tanúskodik a Siegfried Kracauerral folytatott polémia után ön-

⁴² Vö. Frisby 1985, 127–128.

magával folytatott vitája. E vita végén Hannah Arendt sorsára hagyta a kis csatlós államot, hadd keringjen tovább a birodalmi középpont körül e világ régi rendje szerint.

Irodalom

- Arendt, Hannah 1958: *Die ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*. Aus dem Englischen von Charlotte Beradt. München: R. Piper & Co.
- Arendt, Hannah 1991: *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Budapest: Európa.
- Arendt, Hannah 1992: *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Braun Róbert et al. Budapest: Európa.
- Arendt, Hannah 1994: *Essays in Understanding*. Ed. J. Kohn. New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah 1994a: Power Politics Triumphs. In Arendt 1994, 156–157.
- Arendt, Hannah 1994b: Rand School Lecture. In Arendt 1994, 217–227.
- Arendt, Hannah – Jaspers, Karl 1987: *Briefwechsel 1926–1969*. 2. Aufl. Hg. von Lotte Köhler und Hans Saner. München–Zürich: Piper.
- Barley, Delbert 1990: *Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk*. Freiburg–München: Verlag Karl Alber.
- Bernauer, J. W. (szerk.) 1987: *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. Boston: Martins Nijhoff Publishers.
- Bernauer, J. W. 1987a: The Faith of Hannah Arendt: *Amor Mundi* and Its Critique: Assimilation of Religious Experience. In Bernauer (szerk.) 1987, 1–27.
- Bernstein, Richard J. 1986: Judging – the Actor and the Spectator. In uő: *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, Cambridge: Polity Press, 221–237.
- Bielefeldt, Heiner 1993: *Wiedergewinnung des Politischen. Eine Einführung in Hannah Arendts politisches Denken*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Breidecker, Volker 1996: »Ferne Nähe«. Kracauer, Panofsky und »the Warburg Tradition«. In Kracauer–Panofsky (szerk.) 1996, 129–226.

- Calhoun, C. 1997: Plurality, Promises, and Public Spaces. In Calhoun, C. – McGowan, J. (szerk.) 1997: *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. Minneapolis–London: University of Minnesota Press, 232–259.
- Erdélyi Ágnes 2008: Hannah Arendt 1956-ról – mai szemmel. In Balogh László Levente – Bíró-Kaszás Éva (szerk.) 2008: *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt-olvasókönyv*. Pozsony: Kalligram, 263–274.
- Frisby, David 1985: *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. Cambridge: Polity Press.
- Hansen, Phillip 1993: *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*. Cambridge: Polity Press – Blackwell.
- Holub, Renate (2009): Hannah Arendt Not Among the Germans: Intellectuals, „Intellectual Fields”, and „Fields of Knowledge”. <http://learning.berkeley.edu/holub/articles/Hanagf.pdf> (Letöltve 2009. augusztus 26-án.)
- Jay, Martin 1985: *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*. New York: Columbia University Press.
- Kracauer, Siegfried – Berkman, Paul L. 1956: *Satellite Mentality. Political Attitudes and Propaganda Susceptibilities of Non-Communists in Hungary, Poland and Czechoslovakia*. With a Foreword by Henry L. Roberts. New York: Frederick A. Praeger.
- Kracauer, Siegfried 1971: *Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland*. Mit einer Rezension von Walter Benjamin. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kracauer, Siegfried – Panofsky, Erwin 1996: *Briefwechsel 1941–1966*. Mit einem Anhang: Siegfried Kracauer »under the spell of the living Warburg tradition«. Hg., kommentiert und mit einem Nachw. versehen v. Volker Breidecker. (Schriften des Warburg-Archivs im Kunstgeschichtlichen Seminar der Universität Hamburg Bd 4.) Berlin: Akademie Verlag.
- Levin, Thomas Y. 1995: Introduction. In Kracauer, Siegfried 1995: *The Mass Ornament. Weimar Essays*. Transl., ed., and with an Introduction by Thomas Y. Levin. Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press, 1–30.
- Mattenklott, Gert 2006: Briefe und Briefwechsel. In Lindner, Burkhardt (szerk.) 2006: *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart–Weimar: J. B. Metzler, 680–687.

- Mülder, Inka 1985: *Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913–1933*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- Roberts, Henry L. 1956: Foreword. In Kracauer–Berkman 1956 [1–3].
- Vedda, Miguel 2007: Calles sin recuerdo: fenomenología de la gran ciudad en Siegfried Kracauer y Walter Benjamin. In Buchenhorst, Ralph – Vedda, Miguel (szerk.) 2007: *Observaciones urbanas: Walter Benjamin y las nuevas ciudades*. Buenos Aires: Gorla, 83–94.
- Winters, Francis X. 1987: The Banality of Virtue. Reflections on Hannah Arendt's Reinterpretation of Political Ethics. In Bernauer (szerk.) 1987, 187–218.
- Young-Bruehl, E. 1982: *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven – London: Yale University Press.

KOVÁCS GÁBOR

Birodalom, demokrácia, legitimitás – a politikai tér az ezredforduló után

A modernitás politikai tere a nemzetállam határai által őrzött és a nemzeti szuverenitás által irányított politikai tér. Ez a megállapítás hosszú ideig a politikai teóriák hallgatólagos és közhelyszerű kiindulópontjának számított. Ez a helyzet az utóbbi két évtizedben alapvetően megváltozni látszik: mind többen és mind többet beszélnek a nemzetállam válságáról. Nem kis jelentőségű változásról van szó; a 16–17. századtól kezdve a modernitás politikatörténete szorosan összefonódik a nemzetállam felemelkedésével. Carl Schmitt oly sokat emlegetett, barát és ellenség közötti megkülönböztetése egy esetleges nemzetállam utáni korban, ha nem is föltétlenül veszíti érvényét, ám kétségkívül másként merül fel, mint korábban. Habermas ezzel kapcsolatban poszt nacionalista konstellációról beszél, míg az új világot háromkötetes opuszában az információ koraként ábrázoló Manuel Castells romantikus stílusban fogalmazva azt fejtegeti, hogy a nemzetállamok sajkaként hanyódnak a globalizáció viharos tengerén, s felettébb kétséges, hogy találnak-e még olyan nyugodt kikötőt, amelyben erőt gyűjthetnek, s kijavíthatják az őket ért károkat.¹

A kelet-európai változások, a keleti szuperhatalom, a Szovjetunió széthullása óta eltelt időszak történései alátámasztani

¹ Castells 1996, 1997, 1998.

látszanak azt a posztmodern értelmezést, hogy a modernitás nagy elbeszéléseinek hitelvesztése a nemzetállam represszív politikai mechanizmusainak is a végét jelenti, sőt némelyek szerint a politika végét is; legalábbis a modernitásban megszokott formájának a végét. A kérdés az, hogy amennyiben ez a hipotézis igaz, akkor milyen politikai egység lép a nemzetállam helyére. Az utóbbi években egyre többet hallani arról, hogy a politikai közösség integrációs keretének szerepét esetleg a premodern politikatörténetből jól ismert birodalom töltheti be.² Meglepő fejlemény ez; a Szovjetunió felbomlását a kilencvenes évek elején még az utolsó birodalom kimúlásaként ünnepelték. Azonban az 1989 utáni évtized történései sokakat elgondolkottattak, hogy vajon tényleg ez-e az átalakulás helyes olvasata. A vesztfáliai béke nyomán kialakult, s a szuverén nemzetállamokra alapozott – a lényegében már Hobbes által felvázolt – nemzetközi rend eltűnése után a világpolitikai porondon hegemonként vagy magányos szuperhatalomként tevékenykedő Amerikai Egyesült Államok szerepének leírására sokak szerint alkalmasnak látszik a birodalom fogalma, még akkor is, ha ebben az esetben nyilvánvalóan nem premodern birodalomról van szó. Jelzésértékű, hogy az amerikai politikát a 2000-es évek elején erősen befolyásoló neokonzervatív elit folyóirataiban az ezredforduló környékén hosszas vita bontakozott ki arról, hogy vajon Amerika a régi birodalmak örökösének tekinthető-e, vagy sem.³ Ennek hangvételét jól érzékelteti – az egyébként doktori disszertá-

² A birodalom kérdésének igen nagy irodalma van, magyarul is számos írás jelent meg ezzel kapcsolatban. A magyar nyelvű tájékozódást jól segíti a Korridor Központ kötete: Gombár–Kende–Lengyel–Romsics (szerk.) 2002. Az amerikai birodalmiság problémájának kitűnő áttekintését adja Bíró 2004.

³ Ezt a vitát részletesen elemeztem egy korábbi tanulmányomban: Kovács 2005.

cióját annak idején a nemzetállamra alapozott nemzetközi rendszerről író – Henry Kissinger írásának a címe: *Amerika a csúcson. Birodalom vagy vezető?*

A birodalom-problematika nagy igényű elméleti feldolgozását kísérelte meg a Michael Hardt – Toni Negri szerzőpáros 2000-ben megjelent *Empire* című könyvében. A Harvard University Press gondozásában megjelenő kötet az esztendő bestsellere lett: napok alatt eltűnt a könyvesboltokból, a kiadó nem tudta kielégíteni a nem várt igényeket, ezért honlapjára feltette a kötete ingyenes, bárki által letölthető digitális, pdf-formátumú változatát. Az interneten vitafórumok alakultak a könyv témájához kapcsolódva, nagyszámú recenzió és tanulmány látott napvilágot. Az írás saját merituma önmagában aligha magyarázhatja ezt az érdeklődést. A szöveg enigmatikus mivolta, a sokszor konfúzus, posztmodern jelleg, a nehezen követhető gondolatmenetek nemigen indokolják a könyvet övező lelkesedést és figyelmet. Már csak azért sem, mert a szerzőpáros sem tartozik a politikai gondolkodás mainstreamjéhez: kifejezetten radikális baloldali szerzőkről van szó, akik azonban jól ráéreztek a korhangulatra. Kettejük közül az olasz Toni Negri a jóval ismertebb. Ő a hetvenes években az olaszországi, radikálisan baloldali *operaista* mozgalom egyik ideológusa volt, akit Aldo Moro meggyilkolása után azal a váddal fogtak perbe, hogy az erőszak ideológusaként összeesküvést szervezett az államrend megdöntésére. Több év börtönbüntetésre ítélték, ezt követően az olasz radikális párt képviselői mandátuma óvta meg a börtönbe kerüléstől, majd amikor az olasz parlament megszüntette képviselői mentességét, Franciaországba emigrált, ahol Mitterand elnök politikai menedéj jogot adott az Olaszországból menekült elítélt radikális baloldaliaknak. Itt ismerkedett meg a francia posztstrukturalizmus olyan képviselőivel, mint a gondolkodására – Foucault mellett – nagy hatást gyakorló Gilles Deleuze vagy Felix Guattari. Itt lett tanítványa a későbbi szerzőtárs,

a jelenleg Amerikában irodalomkritikát tanító, korábban napelemszerelőként működő Tony Hardt is.⁴

Az *Empire* kiindulópontja az a tétel, hogy a modernitás befejeződött, s a most beköszöntő posztmodern korban a politikai gondolkodásnak újra kell értelmeznie olyan fogalmakat, mint a szuverenitás, a legitimitás vagy a demokrácia. Ezt az alaptételt egy neomarxista, erősen aktivista attitűd színezi, a könyv ugyanis olyan posztmodern *Kommunista Kiáltvány* akar lenni, amely nemcsak a jelen politikai diagnózisát rajzolja meg, hanem a globális léptékű digitális techno- vagy információs kapitalizmus végét is megjövendöli.

Posztmodern és marxizmus szemléletmódja kapcsolódik össze ebben az elméletben – amelyet egyik bírálója posztmarxizmusnak nevez –, amennyiben a szerzők egyszerre állítják azt, hogy a kapitalizmussal összefonódó demokratikus nemzetállam elveszíti korábbi szuverenitását, és képtelen működési mechanizmusainak további legitimitációjára, továbbá azt, hogy a nemzetállam kimúlása korántsem jelenti a kapitalizmus végét. A lényeg az, hogy szuverenitás, demokrácia és legitimitás fogalmait immáron egy új politikai térben, mégpedig a Birodalom politikai terében kell értelmezni.

Ez azt jelenti, hogy a modernitás bináris kódokra épülő alrendszerei többé már nem működőképesek. A politikai filozófia számára ez azzal a következménnyel jár, hogy a külső és a belső, vagy a barát és az ellenség megkülönböztetésére épülő gondolkodásmód már nem érvényes. Ez a tétel radikális szakítást jelent a modern politikai gondolkodás több száz éves hagyományával. Ugyanis az európai tradíció alapvető fogalmi sémája Hobbes óta az a koncepció, hogy a politikai közösség kerete a nemzet és a szuverenitás elvét összekapcsoló, népessé-

⁴ Negri pályaképére vonatkozóan lásd Callinicos 2001, illetve Buzogány 2003.

gét homogenizáló nemzetállam, melynek legitimitációja azonban Hardt és Negri szerint egy sajátos körben forog. A nemzetállam ugyanis először megteremti a modernitás autonóm individuumait egyneműsítő homogén népességét, majd pedig ez a homogén népesség a demokratikus politikai mechanizmusok segítségével legitimálja a nemzetállamot. A teóriához egy olyan modernitáskonceptió kapcsolódik, melyben a modernitás két egymást opponáló trend összefonódásaként jelenik meg. Az első a magának törvényt adó autonóm, Kant által leírt individuum születése, míg a másik az ezen individuumok szabad és kreatív közösségét transzcendáló, azt uralma alá hajtó szuverenitás, amely a későbbiekben az etnikai elvre épülő nacionalizmussal kiegészítve naturalizálja a politikai közösséget. A szabad individuum önszerveződésére építő teória politikai filozófusa Spinoza, míg az állami szuverenitásra épülő Hobbes. Sokaság és Leviatán ellentéte ez, amely Rousseau-nál egyetlenegy politikai elmélet belső ambivalenciájaként jelenik meg, hiszen az ő közvetlen demokráciára alapozott republikánizmusa végül az egyéni akaratoktól megtisztított *volonté générale* által konstituált szuverenitásban oldódik fel.⁵

Hardt és Negri a fegyelmező és ellenőrző társadalom Foucault-tól kölcsönzött és saját igények szerint némileg átalakított fogalom párjának segítségével írja le a modernitás politikai, illetve társadalomtörténetét. A korai modernitás óta a társadalom fegyelmező jellegű intézmények – gyár, iskola, hadsereg, kórház, elmegyógyintézet stb. – segítségével szocializálja polgárait arra a fegyelemre, amely működésének szükséges feltétele. Az amerikai New Deal, illetve a második világháború után ennek inspirációjára kiépülő jóléti állam a fegyelmező típusú társadalomszervezésnek a virágkora és csúcspontja. Ám az 1970-es években paradigmaváltás következik be. Ennek oka

⁵ Hardt–Negri 2000, 85.

részben az 1968-as mozgalmakban, részben pedig a technológiai változásokban, mindenekelőtt a hírközlő-informatikai rendszerek forradalmában keresendő. A társadalomszerkezet képlékenyebbé, cseppfolyósabbá válik, a korábbi intézmények nem tűnnek el, ám az addig jól körülhatárolt társadalmi térre és időre korlátozódó tevékenységük diffúzzá válik; egyfajta hibridizáció következik be, az iskola, a kórház, a gyár stb. működése többé már nem az egyén életének jól körülhatárolható szakaszára korlátozódik, hanem hatásuk flexibilis hálózatokon keresztül, gépek és kommunikációs rendszerek segítségével érvényesül. Nem arról van szó, hogy a fegyelmzés megszűnne, hanem arról, hogy azok a vertikális hatalmi struktúrák, amelyeknek a segítségével ez korábban végbement, ellaposodnak, és horizontális jellegűvé válnak. Az irányítás közvetlenül irányul a kontrollálandó egyénre, s a hatalom totálissá, mindent áthatóvá válik, ámde ez természetesen nem azonos az avított és régimódi 20. századi totalitarizmussal. Ez az új hatalmi paradigma – s ez ismét csak Foucault-tól átvett terminus – a *biohatalom*.⁶

Azonban a biohatalom nem csupán az új típusú represszív hatalmi mechanizmusok összességét jelenti, hanem az uralni kívánt társadalmi többség, a *sokaság* (*multitude*) által birtokolt és az általa lakott életvilágban gyökerező kommunikációs és termelői potenciált, sajátos életerőt is. A „sokaság” igen konfúzus fogalom: a szerzők valójában nem definiálják pontosan, hogy milyen társadalmi csoportok tartoznak ide, mindössze annyit mondanak, hogy nem csupán a hagyományos értelemben vett produktív rétegek alkotják, hanem mindazok, akik alá vannak vetve a posztmodern globális tőke uralmának. A sokaság lényegében véve tehát a modernitás proletariátusának jogutódja, aktuális létezésében töredezett és kiszolgáltatott,

⁶I. m. 42.

potenciálisan azonban a társadalmi változás életerővel teli alanya. A fogalomra annak a problémának a megoldásához van szükség, amely már Marcuse óta kísérti a baloldali politikai gondolkodást. Ha ugyanis ragaszkodunk a marxi forradalom-elmélethez, óhatatlanul fel kell tennünk a kérdést, hogy ki legyen az antikapitalista forradalom alanya. Marcuséhoz hasonlóan erre a kérdésre Hardt és Negri sem tud megnyugtató választ adni, ám az ő helyzetük nehezebb a frankfurti iskola hajdani gondolkodójánál, hiszen ők még azt sem tudják megmondani, hogy pontosan mi is lenne ennek a rendszerátalakító revolúciónak a célja. Ez utóbbi persze a posztmodern nézőpont következménye: a modernitás nagy elbeszéléseinek érvénytelenné nyilvánításával meg kell válni az utópiától is.

A sokaság az *Empire* egyik legtöbbet vitatott és értelmezett fogalma. A könyv egyik baloldali értelmezője ebből kiindulva próbálja meg kifejteni, mit is jelent a szerzőpáros által a sokaság legfontosabb attribútumának tartott autonómia, illetve az *autonomizmus*nak nevezett, a hetvenes évekbe visszanyúló olasz radikális baloldali politikai mozgalom.⁷ Eszerint az autonomizmus elméleti magva a történelmi szubjektum hegeli koncepciójával való szakítás, s a francia posztstrukturalizmus által kimunkált szubjektiváció fogalmának középpontba állítása. A koncepció kiindulópontja az az *Empire* által igen erősen hangsúlyozott tétel, hogy a kapitalizmus kezdeményező ereje a munkásosztály, s a tőke csupán ezekre a kezdeményezésekre választ adó, reaktív tényező. Ilyenformán a flexibilitást és deregulációt hirdető neoliberális ideológia és az ezt megvalósító gyakorlat a 68-ra és a hetvenes évekbeli munkásmozgalomra adott reakció. A szerző szerint a kilencvenes évek legfőbb kísértése a baloldal számára a kognitív munka és a pénztőke átmeneti szövetsége, az ún. *dotcom időszak* volt, amikor úgy tűnt,

⁷Bifo 2003.

hogy az internetre alapozódó új gazdaságban a magasan kvalifikált intellektuális munkaerő – mivel a tudás tőkévé alakult át – a piacon maga is vállalkozóként jelenik meg, vagyis munka és tőke ellentéte véget ért. Ez volt a neoliberális ideológia vezető orgánumának számító *Wired* magazin által propagált *digitális liberalizmus* alaptétele, mely a digitális térben megvalósuló tökéletes piac mítoszával kapcsolódott össze. Azonban az utóbbi évtized bebizonyította, hogy ezek a várakozások hamisak voltak, s az ún. virtuális osztály története véget ért, a kognitív munka újra elvált a tőkétől, s azzal újra szembekerülve a modernitás proletariátusának posztmodern jogutódjaként, *kognitariátusként* tűnik fel a munkaerőpiacon. A kibontakozó *szemiokapitalizmus* világának alapvető jelensége a munkaidő széttöredezése, *fraktalizációja*. Ez azt jelenti, hogy a munkás megszűnik személyként létezni a tőke számára. Az ugyanis már nem tart igényt munkaerejére huzamosabb időn keresztül, csupán a számára aktuálisan szükséges munkaerő-darabkákat vásárolja meg, vagyis nem hajlandó megfizetni azokat a költségeket, amelyek a munkás munkaerejének újratermeléséhez szükségesek, s amelyek ahhoz kellenek, hogy a munkás – mint a munkaerőáru hordozója – személyiségként létezni tudjon. A szerző szerint ebből a kétségbeesítő helyzetből a kivezető út az autonóm cselekvés, a kognitív munka önszerveződése lehet.

Visszatérve az *Empire* gondolatmenetéhez: a modern nemzet lényege a territorialitás, az, hogy az általa konstituált politikai tér határok közé szorított. A nemzetállam a középkori patrimoniális királyság és a kora újkori abszolutista állam örököse, aktív teremtménye a nemzet, amely gyógyírnek tűnik a szuverenitás törekénysége ellen, viszonylatból dologgá változtatva, gyakran naturalizálva is azt. A nemzetállamban a kapitalista termelés folyamata a régi abszolutista adminisztráció hálózataival kapcsolódik össze, s ezt a kapcsolatot a nemzeti identitás stabilizálja, mert feloldani látszik a modernitásnak a

transzcendens hatalom és az autonóm individuumokból álló sokaság közötti inherens ellentétét. A nemzetállam azonban egynemű néppé homogenizálja a sokarcú sokaságot, szembeállítja azt a külsővel, a másikkal, ilyenformán a demokratikus módon néppé táguló nemzet, a legitimitáció bázisa a homogenizáció médiuma is egyben. Még ha Benedict Andersonnak igaz is van abban, hogy a nemzet elképzelt közösség, ez egyben annak a módnak a kisajátítását is jelenti, hogy miként lehet egy közösséget egyáltalán elképzelni.⁸ A nemzet egyszerre a Rousseau-féle általános akarat, illetve a termelői ideológia által elképzelt szükségletközösség. A szuverén nemzetállam történetileg a kapitalizmussal kapcsolódik össze, az európai modernitás kapitalista modernitást jelent, ám – a történelmi kapocs ellenére – a nemzetállam működésmódja és a tőke működésmódja valójában ellentétes egymással. A nemzetállam határokat állít fel, hiszen a *res publica* nyilvános politikai tere csak határok között képes működni, míg a tőke állandóan átlépi és lerombolja a határokat, lényege a deterritorializáció. Az ellentmondás feloldására találja fel a 19. századi nemzetállam az imperializmust, amely voltaképpen a kétféle működési logika ellentmondását próbálta meg kibékíteni. Hardt és Negri Rosa Luxemburg imperializmuselméletének logikáját követve amellet érvel, hogy a területi hódításra alapozott imperializmus csak időleges megoldás lehetett, mert csak addig működőképes, míg létezik potenciálisan meghódítható nem kapitalista környezet.⁹

Hardt és Negri meglehetősen negatívan értékelik a nemzetállam történelmi teljesítményét, ezért aztán nem sok könnyet hullatnak meggyengülése láttán. A nemzetállami demokrácia felfogásukban potenciálisan mindig is magában rejtja a tota-

⁸ Ez Benedict Anderson híres nacionalizmus-könyvére való utalás: Anderson 1983.

⁹ Hardt–Negri 2000, 221–239.



litárius demokrácia lehetőségét, mint arra már Sieyes is rámutatott.¹⁰ A 20. századi totalitarizmusok végső oka éppen a nemzetállam homogenizáló-totalizáló természetében keresendő, s a hagyományos, régi vágású baloldal legnagyobb hibájául a két szerző éppen a nemzeti kerethez való ragaszkodást rója fel. Ezért aztán üdvözik a globalizációt, mert annak van egy határozottan utópikus eleme, amely az európai felvilágosodás legjobb hagyományait követi; ez pedig a különbségek és a szabadság szeretete, a határok átlépésének igénye.

A globalizáció eredményezte posztmodernizáció során a nemzetállammal összekötött imperializmus helyébe az imperium, vagyis a Birodalom, a szuverenitás új alanya és a legitimitás új tárgya lép. Hogy mi is a Birodalom, nem könnyű megfogalmazni, mert a dologi jellegű *res publicá*val ellentétben ez nem olyasféle territoriális entitás, amely külső és belső jól elhatárolt kettősségére épül; a Birodalomnak nincsenek jól látható határai, s nincsen pontosan megragadható centruma sem: különböző hálózatok sajátos összeszerveződése, s működési logikája alapvetően különbözik a nemzetállamétól.¹¹ A birodalmi szuverenitás tere nem zárt, hanem nyitott. Azonban ezen a ponton Hardt és Negri szembefordul a posztmodern gondolkodás általuk eddig követett logikájával. Ugyanis szerintük a hálózati mivoltból fakadó nyitottság nem a hatalom

¹⁰ I. m. 113.

¹¹ A hálózat definícióját a fogalmat alapvetőnek tartó Manuel Castellsnél találjuk meg: Castells 1986 (I. kötet) 60–62, 470. Ugyanakkor van olyan, a kultúrkritikai tradícióhoz közel álló szerző, aki a hálózatot alapvetően mitikus és ideologikus jellegű metaforának tartja. Frank Webster szerint ez az ökológiából, pontosabban a Gaia-elméletből származik, és azt sugallja, hogy itt olyan önszabályozó rendszerről van szó, amelyből hiányzik a hatalom. Webster úgy véli, hogy a „hálózat” egyszerűen a „láthatatlan kéz” régi jó teóriájának újszerű változata: Webster 1999, 42.

terének megszűnését és a hatalmi narratívák eltűnését, hanem azok átalakulását eredményezi. A történetek értelmezését megnehezíti az, hogy a modern politikai filozófia fogalmi eszközei elégtelenek az átalakulás megértésére és leírásra, ezek ugyanis a modernitás bináris kódjaiból indulnak ki. Ilyen mindenekelőtt a belső és a külső, illetve a privát és a nyilvános közötti különbségtétel. Utóbbi a modern politikai teóriák alapja. Eszerint a politika tere az a külső tér, amelyben az egyének a többiek elismerését keresik; ezzel van szembeállítva a belső, a privát tér, a partikuláris emberi szükségleteknek és emberi jogoknak az a tere, amelyet el kell választani a nyilvánosság terétől. A modernitás nagy politikai ideológiái, a republikanizmus, liberalizmus, konzervativizmus és szocializmus mind a polgári és emberi létezés terének kettősségére épülnek, a különbség közöttük abban van, hogy miként értelmezik ezt a kettősséget.

Az alapvető kérdés persze az, hogy milyen ennek a születőben levő posztmodern birodalomnak a struktúrája, lehet-e ezt egyszerűen az Amerikai Egyesült Államokkal azonosítani, amint ez az első pillantásra oly kézenfekvőnek tűnik? Hardt és Negri szerint semmiképpen, jóllehet az Egyesült Államoknak kitüntetett szerepe van a történetben. Ugyanis az amerikai alkotmány, amely szerkezetileg alapvetően különbözik az európai nemzetállamokétól, a Birodalom berendezkedésének ősmintája. Míg az európai nemzetállam a társadalom feje fölé egy transzcendens szuverént állít, addig az amerikai alkotmány hatalmak olyan dinamikus és hálózatszerű kapcsolatát konstituálja, amely bele van ágyazva a társadalomba, oly módon, hogy ezek a hatalmak nem csupán ellenőrzik és kiegyensúlyozzák egymást, hanem az egész hatalmi rendszer az állandó dinamikus növekedés állapotában van. Amerikának sikerült összeházasítania a respublikát és a birodalmat, fejtegetik a szerzők Pocock azon politikafilozófiai gondolatmenetére támaszkodva, mely szerint az amerikai politikai tradíció a respublikát és a dinamikus terjeszkedést szerves módon összekötő

Machiavelli-féle republikanizmus örököse.¹² Az amerikai alkotmány – és persze a társadalmi berendezkedés – szerkezetéből adódóan a szuverenitás tere itt nyitott, nem pedig zárt, mint az európai nemzetállamok esetében. A Birodalom számára az amerikai alkotmány azonban abban is minta, hogy az alapító atyák gondolkodását nemcsak a köztársasági Róma befolyásolta, hanem a birodalmi Róma is, nevezetesen Polübiosz teóriája a monarchikus, arisztokratikus és demokratikus elemeket vegyítő birodalmi berendezkedésről.

Hardt és Negri szerint ez azért fontos, mert a szemünk előtt létrejövő Birodalom politikai szerkezete éppenséggel a Polübiosz-féle modell segítségével írható le a legszemléletesebben, annak ellenére, hogy ennek a modellnek sajátos, posztmodern változatáról van szó. Ez az új entitás globális birodalomként önmagát mint politikai rendszert három egymásra épülő, s lefelé piramisszerűen szélesedő szinten szervezi meg.¹³ Az első szint a monarchikus hatalom szintje, ezen belül három lépcső különíthető el: az első az Egyesült Államoknak mint egyetlen szuperhatalomnak a katonai hatalma, a második a legerősebb nemzetállamok globális pénzügyi hatalma, amely a G7-ek összejövetelén, a davosi találkozók stb. manifesztálódik, a harmadik lépcsőt pedig azok a különböző szervezetek jelentik, amelyek a globális kulturális és biopolitikai hatalmat gyakorolják.

A második, az arisztokratikus hatalmi szint két lépcsőre tagozódik. Az első lépcső a transznacionális korporációk hatalmát jelenti. Ezek a különböző tőke-, technológiai és népességáramlatok irányítói. Ezek a transznacionális vállalatok tulajdonképpen az első szint döntéseit artikulálják. A második szint második lépcsőfokán a területiálisan szervezett nemzetállamok állnak. Ezek sajátos filterként működnek. Megszűrők

¹² Hardt–Negri 2000, 162.

¹³ I. m. 314–319.

és közvetítik népességük számára a különböző globális áramlatokat.

A harmadik hatalmi szint ezzel szemben a demokratikus hatalomé. A sokaságot a birodalmi berendezkedésnek ezen a szintjén részben a nemzetállamok, részben pedig a különböző nem kormányzati szervezetek, az NGO-k, tehát a globális civil társadalom szervei képviselik. Ezek egyszerre működnek helyi, nemzeti és nemzetek fölötti szerveződéseként.

Végso soron a Birodalom politikai berendezkedése egy gyökeresen felépülő és univerzális kommunikációs hálózat képét mutatja, amelyet kapcsolatok sokasága tart össze. A hálózat működésének van néhány alapvető jellegzetessége. Az egyik az, hogy egyszerre tud azok érdekében és azok ellen működni, akik hatalmon vannak. Ilyenformán egyszerre képes arra, hogy reprodukálja és fenntartsa a kapitalista rendszert, míg másfelől megteremti az ellene való lázadás strukturális lehetőségét is. Végeredményben egy paradox helyzetről van szó. Az univerzális hálózat működésének alapfeltétele az, hogy benne az egyén egyszerre legyen egyfelől illékony és eltűnő politikai szubjektum, míg másfelől aktív, jelenlevő és cselekvő termelő, illetve fogyasztó.¹⁴ A Birodalom tehát egy paradoxonra épül. Létének alapfeltétele a sokaság által előállított gazdagság. Ám minél gazdagabb a világ, annál inkább kell a Birodalomnak tagadnia ezen gazdagság előállításának feltételeit, mert ezek kiteljesedése a sokaság forradalmi potenciáljának a kiteljesedését is jelentené, s ez magának a Birodalomnak vetne véget. Íme, a Marx-féle sírásó-motívum posztmodern hangszerelésben.¹⁵

Ha már látjuk a Birodalom struktúráját, a következő kérdés az, hogy milyen elvek alapján működik a birodalmi integráció,

¹⁴ I. m. 320.

¹⁵ I. m. 392.

hogyan kezeli a Birodalom a felmerülő konfliktusokat. Hardt és Negri szerint ez alapvetően különbözik a nemzetállam integrációs mechanizmusától. Az első az általános befogadás elve. A Birodalom hatalmi-politikai tere nyitott: nemre, fajra, hitvallásra, kultúrára, bőrszínre való tekintet nélkül bárkit és bármit képes integrálni; a birodalmi jog univerzalitása fontos tényezője a Birodalom legitimitásának. A második a differenciálás elve; ez azt jelenti, hogy a Birodalom a mindenkire érvényes jogi egyenlőség deklarálása mellett elismeri és megerősíti a kulturális különbségeket, vagyis – a nemzetállamtól eltérően – nem törekszik népességének kulturális homogenizációjára. A másodikból következik a harmadik alapelv; ez a különbségek menedzselésére és hierarchizálására vonatkozik. A különbségek könnyebbé teszik a népesség kontrollját, nincsen szükség kulturális asszimilációra. Elődjétől, a nemzetállamtól eltérően a birodalmi szuverenitás nem egy központi konfliktus, hanem mikrokonfliktusok sokasága köré szerveződik. Ezek nem veszélyeztetik a Birodalom létét; éppen ellenkezőleg, megerősítik azt.

Az eddigiekből nyilvánvaló az is, hogy a Birodalom legitimitációja különbözik a reprezentatív demokráciával összefonódó nemzetállamtól. Hiszen mint láttuk, a kormányzás eszközeinek többsége nem a választók akaratának eredménye, mint ahogyan nincsen szó demokratikus választói kontrollról sem. De nincs is szükség a szó régi értelmében vett legitimitációra, mert nincs olyan egyértelműen látható hatalmi centrum, amely ezt igényelné. Hatalmi centrumok hálózatáról van szó, amelyben mindegyik központ a maga sajátos legitimitációs módjára támaszkodik. Ezek között kiemelt szerepe van a hatékonyságnak, mely egyfelől az Egyesült Államok katonai gépezetének hatékonyságát, másfelől pedig a technológiai-gazdasági hatékonyságot jelenti.

Hardt és Negri teóriájának központi eleme a nyilvános politikai tér eltűnésének tétele. Olyan megállapítás ez, amelyet

a tőlük egyébként politikailag nagyon is távol álló szerzők is osztanak. Am ha ez igaz, akkor ennek messzesemenő következményei vannak. Mindenekelőtt a politika hagyományos fogalmának megszűnése vagy legalábbis átalakulása. Ez az oka a manapság oly sokat emlegetett legitimitásdeficitnek vagy politikai deficitnek. Ez tulajdonképpen közhely, s alig van manapság olyan politikai filozófiai írás, amely valamilyen módon ne foglalkozna ezzel a kérdéssel. Az egyébként a Hardt–Negri-féle, aktivista jellegű, immanens baloldali messianizmustól meglehetősen távol álló liberális német Ulrich Beck mondandójának lényege éppen a hagyományos vagy klasszikus modernitás politikai intézményeinek és az erre épülő politikai szférának a kiüresedése. Ebből ő a kiutat Habermas fogalmi apparátusának, mindenekelőtt pedig az életvilágra vonatkozó habermasi koncepciónak a felhasználásával próbálja megtalálni. A modernitás bináris kódokra épülő alrendszerei szerinte is a végüket járják; ez magyarázza a politika válságát. Az ő kiindulópontja valójában ökológiai. Azt, amit Hardt és Negri a modernitásból a posztmodernitásba történő átmenetként ábrázol, az ő számára a klasszikus modernizációból a reflexív modernizáció korszakába történő átmenet. Ennek során az ipari demokrácia reflexív demokráciává alakul. Utóbbinak a kiindulópontja az, hogy a kollektív döntéseket mindenekelőtt a technológia fejlődése következtében jelentkező kockázatok elkerülése motiválja. Ez azért lényeges, mert míg korábban valaminek az elérése volt a legfőbb cél, most azonban mindinkább valaminek, mégpedig a globális méretű kockázatoknak az elkerülése. Ez a legfőbb cselekvési elve az ipari társadalmat felváltó kockázati társadalomnak (*Risikogesellschaft*).

Ennek a szituációnak Beck szerint mélyreható következményei vannak. Megszűnik a választóvonal a magán- és közszféra között. A területiális nemzetállam korszaka szerinte is véget ért. Azonban – mondja – ebből nem feltétlenül kell apokaliptikus következtetéseket levonni, jöllehet a jelenlegi helyzetben

negatív és pozitív forгатókönyveket egyaránt lehet írni. A negatív forгатókönyv az ő számára a kockázatkerülő állam kiépülésére vonatkozik. Ez lényegében véve abból indul ki, hogy a polgárok biztonsági kockázatot jelentenek az állam számára, s ennek a koncepciónak az eredményeként a szabadságjogok fokozatos szűkítése következtében a liberális demokrácia lassanként valami mássá alakul át. A folyamatot, melynek során a jól őrzött luxusüdülőhely lassanként börtönné alakul át, a lépésenkénti változásokhoz történő hozzászokás miatt belülről nehéz észrevenni, s mikor ez mégis megtörténik, talán már késő.¹⁶

A politikai intézmények dezintegrációjának vagyunk a tanúi; jóllehet működik még a többpárti demokrácia politikai gépezete, ám a malom már üresen őröl. A jobb- és baloldal közötti különbség mindinkább értelmét veszíti. Ennek legfőbb oka az, hogy a modernitás nagy társadalmi csoportokhoz kötődő konfliktusai individualizálódnak; ennek következtében nem társadalmi osztályok, hanem egyének küzdenek egymással az erőforrásokért – fejtegeti Beck, megismételve a liberalizmus Adam Smith óta talán legalapvetőbb axiómáját. Azonban a politikumnak, illetve a politikai intézményeknek ez a legitímációs deficitje nem a politika végét, hanem csak egy bizonyos politikának, mégpedig a klasszikus modernitás emancipatív politikájának a végét jelenti. Újra kell alkotni a politika fogalmát; ennek eredménye az életpolitika vagy szubpolitika. Az elnevezés arra utal, hogy a politizálás az intézményi szint mellett egyre inkább individuális szinten folyik. A jelenlegi helyzet sajátsága az, hogy ez a két szint, vagyis a politizálás kétféle módja egymás mellett létezik; az épület homlokzata még a régi, ám belülről minden átépülőben van. Ez azt jelenti – mondja Beck Habermas teóriájára utalva –, hogy a reflexív

modernitás diszkurzív modernitássá alakul, az egyéni életvilág megváltoztatja a technikai és gazdasági tevékenység addig érvényes szabályait, ennek következtében pedig átalakulnak a politikai játszma szabályai is. Íme, így néz ki a forradalom nélküli, a civil társadalomra alapozott radikális átalakulás Beck-féle utópiája.¹⁷

Ám ha megváltozik is a politika természete, továbbra sem megkerülhető a politikai közösség terjedelmének kérdése. Ezt a problémát gondolja végig a francia Pierre Manent. A modern demokrácia két elvre épül: az önrendelkezésre és a szuverenitásra. Az utóbbi évtizedekben az emberi jogok fogalmával és az identitáspolitikával összekapcsolódva ennek a két elvnek az individualista értelmezése vált dominánssá. Ez tulajdonképpen a felvilágosodás azon kanti tradíciójának folytatását jelenti, amely szerint az egyén önmaga törvényhozója, tehát az individuum az önrendelkezés és a szuverenitás alanya. Nem vitás, hogy ez a megoldás lezárja a demokrácia totális demokráciává történő elfajulása felé vezető utat, ám van egy súlyos hiányossága. Nevezetesen az, hogy nem ad támpontokat a politikai közösség terjedelmét illetően, vagy – ahogyan Pierre Manent fogalmaz – nem nyújt kritériumokat a politikai test természetére vonatkozóan, nem mondja meg, hogy ez mi legyen: község, városállam, vagy netán birodalom? A nemzet fogalma ebből a szempontból éppen azért bír jelentőséggel, mert a nemzeti elv többé-kevésbé világosan megadja a politikai közösség terjedelmét, tisztázza azt, hogy ki tartozik ehhez a közösséghez. Manent szerint a lényeg az, hogy a nemzetet ne etnikai alapon, hanem republikánus módon, valóban politikai közösségként definiáljuk; ezzel meg lehet akadályozni az etnicitás elvében rejtőzködő homogenizáló-totalizáló tendenciák megjelenését. Viszont meglehetősen szkeptikus azzal

¹⁶ Beck 1997, 42.

¹⁷ I. m. 129–130.

kapcsolatban, amit Hardt és Negri biohatalomnak, Beck pedig élet- vagy szubpolitikának nevez. Nézete szerint ez az identitáspolitikával összekapcsolódva a politikum felszámolásához vezet:

Egy politikai forma, illetve rendszer az a módozat, amely – persze mindig részlegesen és valamennyire represszíven – egybefogja az emberi élet különböző vonatkozásait. A politikum teszi lehetővé, hogy a különböző tevékenységek egymással kommunikációba lépjenek, sőt egyenesen erre kényszeríti őket – természetesen mindig saját formájának és rendszerének megfelelően [...] a politikum a nagy közvetítés, illetve a közvetítések közvetítése: ez akadályozza meg, hogy bármely tevékenység az abszolút érvény igényével lépjen fel [...] ez kényszeríti a különféle tevékenységeket arra, hogy együtt éljenek és kommunikáljanak a többiekkel. Ebben az értelemben a politikum az emberi élet gazdagságának és komplexitásának az őre [...] A demokratikus politikai rendben [...] minden élettevékenységnek engedélyezve van, hogy önmaga legyen, sajátossága és autenticitása védelmet élvez. Ez mintegy arra biztatja mindegyiküket, hogy egyedüliek, közvetlenek és abszolútak akarjanak lenni. Ez tehát arra is biztatja őket, hogy a demokratikus politikai rend ellen lázadozzanak.

Két eset van. Vagy arra irányul a lázadás, ami a demokratikus politikai rendben demokratikus, amely esetben a cselekvés alanya valamilyen totalitárius politikai formára vesz irányt, aminek következtében vége szakad az elkülönüléseknek: a politikai cselekvés maga lesz annak a közvetlen és abszolút tapasztalatnak a tárgya és eleme, amelyre az érdekeltek vágynak. [...] Vagy pedig arra irányul a lázadás, ami a demokratikus politikai rendben politikai természetű; ez esetben a tevékenység alanya azt a tervet melengeti, hogy kilép a politikából, mégpedig azért, hogy végképp kivonja magát a közvetítések alól. A 20. századot megkísértette a totalitarizmus a maga különböző változataiban. Mi

viszont most útban vagyunk az antipolitikus, illetve humanitárius megkísértések felé; ez a kísértés persze sokkal enyhébb, tehát csábítóbb is, de talán nemsokára ki fog derülni, hogy a humanitárius depolitizáció végül is alig élhetőbb, mint a totalitárius túlpolitizáció. (Manent 2003, 324–326.)

Az ugyancsak francia Alain Touraine egy egész könyvet szentel a demokrácia természetére irányuló kérdésnek, amelyet egyrészt kronologikus, másrészt analitikus szempontból vizsgál meg, így próbálva meg a jelenlegi legitimációs deficit értelmezését, illetve az ebből kivezető út megrajzolását.¹⁸ Történelmi értelemben a demokráciának három szakasza van, amely egyben három különböző típust is jelent. A demokrácia első megjelenési formája a 18. században kialakuló *politikai demokrácia*. Ez korlátozott választójogot, politikai racionalizmust, a politikának a társadalmi élettől való elválasztását, tulajdonosi elitdemokráciát jelent. A politikai életben való részvételre mindazok jogosultak, akik képesek a politikai szituációk helyes mérlegelésére, illetve az erre alapozott racionális döntések meghozatalára. A politikából ki kell zárni a szenvedélyt és az irracionálisitást, vagyis a testi szükségnek és érzelmeknek alávetett tanulatlan személyeket (azaz a kellő erudícióval nem rendelkező vagyontalanokat és a nőket). Ebben a demokráciafelfogásban a politika a szenvedélyektől és az érdekektől megtisztított cselekvés szférája.

A 19. század közepétől indul és a század vége felé egyre erősebbé váló munkásmozgalom tette lehetővé a demokrácia második szakaszába, illetve típusába történő átlépést. Ez a *társadalmi demokrácia* korszaka. Ez nem lett volna lehetséges az első korszak elitpártjait felváltó tömegpártok nélkül. Ugyanis a tömegpártok az elitdemokrácia falait áttörve egyre erősebb

¹⁸ Touraine 1997. A szerző itt egy korábbi, a modernitás kritikáját tárgyaló könyvének gondolatmenetét folytatja: Touraine 1992.

ben jelentették meg a politikában a különböző társadalmi szereplők sajátos érdekeit; a társadalom mintegy betört a politika addig elzárt szférájába, erőteljesen kikényszerítve azokat a jogokat, melyek az idő előrehaladtával a tisztán politikai szabadságjogok mellett mindinkább társadalmi jogokat is jelentettek. A folyamat jól megfigyelhető külső jele volt a szavazati jog mind nagyobb társadalmi csoportokra történő kiszélesítése, amelyet a nők szavazati jogának törvénybe iktatása koronázott meg. A társadalmi demokrácia kiteljesedése a jóléti államnak az 1960-as évektől történő kiépülésével következett be.

A demokrácia harmadik szakasza a *kulturális demokrácia*, tulajdonképpen félig-meddig még potencialitás, nem pedig teljes egészében létező valóság. Ez ismét csak erőteljes társadalmi változásoknak, mindenekelőtt a növekvő individualizációnak, a nagy homogén társadalmi csoportok széttöredezésének, a növekvő pluralizálódásnak a következménye. A jelenlegi legitímációs krízis annak a jele, hogy történeti értelemben átmeneti helyzetben vagyunk a társadalmi demokrácia és a kulturális demokrácia között. A krízis másik oka kétségtelenül az, hogy a demokrácia korábbi szakaszaiban a nemzetállammal fonódott össze, ezzel szemben most szupranacionális, nemzetek fölötti politikai egységek megjelenésének vagyunk szemtanúi, s a demokratikus intézmények és mechanizmusok hiánya vagy gyengesége ezen a szupranacionális szinten valóban aggodalomra ad okot.¹⁹

Analitikus szempontból vizsgálva a dolgot, a demokráciának három dimenziója vagy összetevője van, s működéséhez mindháromra szükség van, bár a demokrácia különböző történelmi megvalósulásaiban hol az egyik, hol a másik került túlsúlyba.²⁰ Az első a hatalom korlátozásának klasszikus liberális

elve, amely történelmi megjelenési formájában a hatalmi ágak elválasztásának, a politikai vezető választás általi kiválasztásának és bizonyos politikai jogok biztosításának formájában öltött testet. Erre épült a 18–19. század angol liberális demokráciája.

A második a polgárjog eszméje, amely az alkotmányban garantált emberi és politikai jogok megadásában realizálódik. Ennek az összetevőnek a túlsúlya jellemzi az amerikai demokráciát, amelynek legfőbb hajtóerejét Tocqueville az egyenlőség iránti vágyban látta, míg az angol változat legfőbb jellemzője az állammal szembeni szabadság vágya. Ennek az egyenlőségnek – mutat rá Tocqueville nyomán Touraine – inkább társadalmi tartalma van; a körülmények egyenlőségét jelenti: a *homo hierarchicus* helyett a *homo aequalis* a jellemző társadalmi típus. Ez az alkotmányos demokrácia típusa.

A demokrácia harmadik összetevője a politikai vezetőök társadalmi reprezentativitásának az eszméje, vagyis az az elgondolás, hogy a választott vezetőknek mindenekelőtt a választók különböző csoportjainak érdekeit kell képviselniük. Az ezt hangsúlyozó típust konfliktuális demokráciának lehet nevezni.

A fogalmi analízis szintjén Touraine bevezet egy másik típusú megkülönböztetést, amely a demokrácia három, egymás alatt elhelyezkedő rétegére vagy szintjére vonatkozik. Az első szint az államnak mint a szuverenitás hordozójának és a politikai egység megtestesítőjének a szintje. A második szint a politikai közösséget megtestesítő politikai intézményrendszer szintje, mely a politika világának pluralitását testesíti meg. Ez közvetít az állam és a harmadik szint, a civil társadalom szintje között. Utóbbi a társadalmi követeléseket és elvárásokat fogalmazza meg s továbbítja a politika világa felé. A három szint elkülönülése a demokrácia működésének *sine qua nonja*; ha ez nem teljesül, nem beszélhetünk demokráciáról sem. Az alsó és felső szint között elhelyezkedő politikai intézményrendszer

¹⁹ Touraine 1997, 193.

²⁰ I. m. 29–30.

nemcsak képviseli a civil társadalom pluralitását, hanem azt le is fordítja a politika nyelvére, ilyenformán alapvető szerepe van a társadalmi integráció folyamatában.²¹

A jólétben élő nyugati társadalmak demokráciájának egyik legnagyobb veszélyét Touraine abban látja, hogy egyre inkább jellemző ezeknek olyan társadalmakként való felfogása, amelyekből hiányoznak a nagy, alapvető konfliktusok. (Ámbár az utóbbi időszak francia eseményei azt sejtetik, hogy ez az állapot talán változóban van.) Ennek következtében egyre erősebb annak a veszélye, hogy a politika helyét a társadalommenedzsment foglalja el. Ez azzal a veszéllyel jár, hogy a törvényesség lép az igazságosság helyébe, míg az egyenlőség eszméjét az adaptáció gondolata váltja fel.²² A gazdaság nemzetek fölötti-vé válása, a bérből és fizetésből élők többségének a gazdasági válságok hatásaival szembeni növekvő érzékenysége megrendítették, vagy talán le is rombolták az állam és a szakszervezetek szövetségére alapozott társadalmi demokrácia alapjait. Ugyanakkor a demokrácia említett három komponense megváltozóban van: az egységes polgárjog egyre inkább kulturális identitássá változott, a hatalom alapjogok általi korlátozása a magánélet és a közsfera közötti szakadás formáját ölti, míg az érdekérvényesítés eszméje sok esetben az állam és az egykori társadalmi osztályok maradékai közötti neokorporativizmussá torzul. Ráadásul az a nemzetállami keret, amely ezt a három elemet összetartotta, gyengülőfélben van. A politikai rendszer, kiváltképpen a parlament elveszíti eddigi központi szerepét. Ez utóbbi azonban nem az Ostrogorski és Michels által megjövendölt pártokrácia eljövételét jelenti, mert főképpen maguknak a pártoknak a hanyatlása a legszembetűnőbb, miközben az állam a nemzetközi piacok kényszereinek való

²¹ I. m. 44.

²² I. m. 60.

megfeleléssel van elfoglalva.²³ Ebben a helyzetben jelent meg a napjainkban oly divatos koncepció, amely a politikát csupán a kereslet és kínálat elveinek alávetett piaci szegmensnek tartja, ahol a politikai fogyasztóknak ugyanúgy a rendelkezésre álló kínálatból kell választaniuk, mint a piac más egyéb szektorai-ban.²⁴ Ezzel a felfogással az a baj, hogy az ezen az elven működő politikai szféra ugyan pluralisztikus marad, ám oligarchikussá válik; az egyik oldalon vannak a politikai árucikkek eladói, akik áruikat a politikai marketing mind körmönfontabb eszközeivel próbálják piacképessé tenni, míg a másik oldalon ezek passzív fogyasztói. Kérdés, hogy vajon ebben az esetben lehetséges-e még egyáltalán politikai közösségről beszélni.

Touraine ebből a helyzetből a kivezető utat, amely a demokrácia harmadik szakaszába, a kulturális demokráciába vezet, a „szubjektum politikájá”-nak nevezett gyakorlatban véli megtalálni. Elgondolásának kiindulópontja éppen a közelmúlt társadalmi változásainak a társadalom fragmentálódása, vagyis a nagy társadalmi csoportok széttöredeezése felé mutató tendenciája. Erre alapozza normatív demokráciaképét. Nézete szerint ugyanis ennek a folyamatnak a helyes olvasata nem az, hogy ez szélsőséges individualizmushoz vezet, hanem az, hogy megérnek a feltételei egy új típusú társadalmi cselekvő, a liberális politikai filozófia elszigetelt individuumával szemben társadalmi kapcsolataiba beágyazott, ám mégis autonóm szubjektum megjelenésének. Ez a szubjektum – melynek leírásához Touraine mind a liberális, mind pedig a kommunárius politikai filozófia emberképét felhasználja – képes arra, hogy – John Rawls kifejezésével – élettervet készítsen, és hogy – Alasdair MacIntyre megfogalmazásában – megteremtse az élet narratív egységét. Mindez egy új szabadságfogalmat is jelent: a hete-

²³ I. m. 109.

²⁴ Lényegében ez a felfogása Giovanni Sartorinak. Erre vonatkozóan lásd Sartori 1999.

ronómia kötelékeiből kiszabadult, Kant-féle individuális szubjektum szabadságát. Míg a modernitás korábbi szakaszában az intézmények voltak azok, amelyek életre hívták a demokratikus személyiséget, úgy tűnik, most megfordul a helyzet: ez az új személyiségtípus az, amely a közös demokratikus cselekvés során létrehozhatja az új típusú politikai teret, újratertve ezzel a válságban levő demokráciát.

Érvényesek-e még azok a kategóriák, amelyekkel a klasszikus politikai filozófia leírta a modernitás politikai struktúráit, s mindenekelőtt létezik-e még ezeknek a struktúráknak keret adó, belső és külső oppozíciójára épülő politikai tér? Jelen írás olyan politikai gondolkodók nézeteit elemezte, akik szerint régi fogalmaink alkalmatlanok korunk politikai valóságának leírására. Az egyébként egymástól nagyon sok tekintetben különböző teóriák között az összekötő kapocs az, hogy alaptételük szerint a modernitás bináris kódokra épülő alrendszerei többé már nem működőképesek. A politikai filozófia számára ez azzal a következménnyel jár, hogy a külső és a belső, illetve a barát és az ellenség megkülönböztetésére alapozódó gondolkodásmód inadekvát, ezért új fogalmi apparátusra van szükség.

Irodalom

- Anderson, Benedict 1983: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London – New York: Verso.
- Beck, Ulrich 1997: *The Reinvention of Politics*. Cambridge–Oxford: Polity Press.
- Bifo, Franco Barardi 2003: *What is the Meaning of Autonomy Today?* 2003/9, lásd <http://www.republicart.net>
- Bíró Gáspár 2004: A birodalom rendje I–II. *Liget*, 2004/2. és 3. szám.
- Buzogány Sándor 2003: A Birodalom nem vág vissza. *Eszmélet*, 58, 166–173.

- Callinicos, Alex 2001: Toni Negri in Perspective. *International Socialism Journal*, 92, 33–61, lásd <http://www.isj1text.ble.org.uk/pubs/isj92/callinicos.htm>
- Castells, Manuel 1996, 1997, 1998: *The Information Age I–III*. Oxford: Blackwell [magyarul: *Az információ kora I–III*. Budapest: Gondolat, 2005–2007].
- Gombár Csaba – Kende Péter – Lengyel László – Romsics Ignác (szerk.) 2002: *Nem élhetek birodalom nélkül*. Budapest: Helikon–Korridor.
- Hardt, Michael – Negri, Antonio 2000: *Empire*. Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press.
- Kovács Gábor 2005: Amerika – a legrégebbi demokrácia vagy poszt-modern birodalom? *Liget*, 2005/3, 81–92.
- Manent, Pierre 2003: *Politikai filozófia felnőtteknek. A demokratikus társadalom látlelete*. Fordította és az előszót írta Kende Péter. Budapest: Osiris.
- Sartori, Giovanni 1999: *Demokrácia*. Fordította Soltész Erzsébet. Budapest: Osiris.
- Touraine, Alain 1997: *What is Democracy?* Translated by David Macey. Colorado–Oxford: Westview Press.
- Touraine, Alain 1992: *Critique de la modernité*. Paris: Fayard.
- Webster, Frank 1999: Information and Communications Technologies: Luddism Revisited. In Downey, John – McGuigan, Jim (szerk.) 1999: *Technocities*. London – New Delhi: Sage Publications.

SZÁNTÓ VERONIKA

Természetjog és üldöztetés

Leo Strauss Locke-értelmezéséről

„Nincsen-é arra jogunk, hogy együnk és igyunk?”
1Kor 9,4

Locke és Strauss

Kétségtelen, hogy John Locke korának egyik legnagyobb, ha nem a legnagyobb filozófusa volt. Jól tudjuk, hogy a Stuart-restauráció alatt végzett politikai és írói tevékenysége miatt egy időre el kellett hagynia Angliát. Köztudott, hogy Locke életműve olyan önellentmondásokkal és következtelenségekkel terhelt, amelyeket még a filozófiában kevésbé jártas olvasói is könnyedén kiszúrhatnak. John Locke tehát megfelel mindama követelményeknek, amelyek Leo Strauss szerint szükségessé teszi, hogy művei tanulmányozásakor a sorok közötti olvasás technikáját alkalmazzuk. Ha ugyanis egy írásmű olyan korban keletkezett, amelyben az eretnek nézeteket üldözték, és „ha egy kiváló, logikus gondolkodású író, aki nagyon jól ismeri a hivatalos ortodoxia minden ága-bogát, burkoltan ellentétes nézeteknek ad hangot, és átsiklik a hivatalos nézetek valamely szükségszerű feltevése vagy következtetése fölött,” esetleg „olyan baklövéseket követ el, amelyek egy intelligens középiskolást is megszegyenítenének,” olyankor „joggal feltételezhető, hogy e szerző nem fogadja el az uralkodó álláspontot, így egész könyvét a korábnál sokkal nagyobb körültekintéssel és kevesebb naivitással újra át kell tanulmányozni.”¹

Locke életműve minden kétséget kizáróan ideális terep a sorok közötti olvasás technikájának gyakorlására. Még ha az *üldöztetés és az írás művészetében* Strauss nem is tárgyalja Locke életművét, neve ott szerepel az üldözött filozófusok listáján, többek között a részletesen is elemzett Maimonidész és Spinoza társaságában (uo. 39). Ráadásul az *Üldöztetés* után egy évvel megjelent *Természetjog és történelem* című könyvében terjedelmes alfejezetet szentel Locke-nak. Itt részletesen is kifejti, hogy Locke politikai filozófiájában milyen eszközökhöz folyamodott, hogy valódi – az *Üldöztetés* terminológiájával élve ezoterikus – tanítását elleplezze azáltal, hogy „veszélyes” és „új” elképzeléseit az általánosan elfogadott nézetek retorikai köntösébe bújtatta. Konkrétabban fogalmazva: Locke klasszikus természetjogi tanításként prezentálja politikai filozófiáját, holott az valójában radikális szakítást jelent a természetjogi tradícióval, sőt, valójában magának a természetjognak a tagadását hordozza magában. A modern természetjog, amelyet Strauss szerint Hobbes alapozott meg, elárulta a klasszikus természetjog eszméjét. Ez utóbbi az ember jogai helyett az ember kötelességeit, az individuum egoizmusa helyett az ember kozmoszban betöltött funkcióit tartotta a politikai filozófia, s így az emberről szóló filozófiai tudomány elsődleges tárgyának. A modern természetjog ezzel szemben az emberi szubjektivitást tette meg kiindulási alapjául, ez pedig egyenes utat nyitott a természetjog válsága, végső soron a politikai filozófia lehetetlenségét állító historicizmus és relativizmus felé. Locke ebben a – Strauss szerint egyértelműen értékvesztéssel járó – folyamatban fontos szerepet töltött be, hiszen Hobbes végzetes tanait közvetítette rendkívül népszerű formában.

Véleményem szerint azonban Strauss nézete korrekcióra szorul. Természetesen ahhoz nem férhet kétség, hogy Locke joggal tartott az üldöztetéstől, nem kis részben éppen

¹ Strauss 1994, 36, 38.

a Strauss által elemzett *Két értekezés* miatt.² Az viszont már kérdéses, hogy Locke természetjogi tanítása mennyire rokonítható Hobbeséval, bár alighanem ez a fejtegetés az alfejezet legérdekesebb része. Most azonban ezt az értelmezést sem fogom vitatni. Azt azonban igen, hogy Locke radikálisan új nézetet fogalmazott meg, amely korábban legfeljebb csak a *Leviatán*-ban volt olvasható. Mivel a Strauss által forradalminak nevezett gondolatok jó része valójában már Locke korában is hosszú múltra tekintett vissza, valószínűtlen, hogy e nézetek hangoztatása különösebb elővigyázatosságot követelt volna meg.³ Azok az óvintézkedések, amelyeket Locke valóban fogatosított – az anonimitás, illetve az a tény, hogy Locke még legjobb barátai előtt sem fedte fel, hogy ő a híres értekezések szerzője, s ezt csak néhány héttel a halála előtt ismerte el –, a konkrét politikai helyzettel magyarázhatóak. A *Két értekezés* ugyanis politikai röpirat, amelynek apropóját a kizárási válság adta 1679 és 1683 között, később pedig a Dicsőséges Forradalom védelmét szolgálta. Mivel Locke négy évet töltött száműzetésben, és 1688 után sem lehetett teljesen biztos abban, hogy a Stuart-ház végleg a múlté, jobbnak látta, ha az utolsó pillanatig titokban tartja szerzőségét. Kollégája, a vérpadra küldött Algernon Sidney sorsa minden bizonnyal intő példa lehetett a számára.

Ha mégis elfogadjuk Strauss gondolatmenetét, akkor újabb talányra bukkanunk Locke életművében. Strauss nézete a sorok között írásról és olvasásról feltételezi, hogy az általa ezoterikus tanításnak nevezett jelentésréteg feltárása egyben megmagya-

² Strauss ráadásul ekkor még nem is tudhatta, hogy Locke ezt a művét nem 1688, hanem 1680 körül írta, közvetlenül száműzetése előtt.

³ Mindebből következik, hogy amennyiben Locke valóban Hobbes nyomdokain haladt, következtetésem *mutatis mutandis* Hobbesra is érvényesek.

rázza a következetlenségek és logikátlan elemek előfordulását egyazon íráson vagy egy életművön belül. Ami addig anomáliának tűnt, az most – a sorok közötti olvasás eredményeként – értelmet nyer. Azonban Strauss Locke-olvasata újabb rejtélyes, érthetetlen elemet generál, csak éppen az életmű egy másik pontján. Elfogadva Strauss interpretációját, Locke kései műve, a *The Reasonableness of Christianity* teljes egészében megmagyarázhatatlanná válik. Ennek az az oka, hogy Strauss – leleplezési szándéka ellenére – valójában megmarad a szerző exoterikus, doxografikus értelmezésénél (uo. 37–38): Locke-ot racionalista, szekuláris filozófusnak tartja. Létezik azonban egy monografikus értelmezés is, amely egyúttal ezoterikusabb, és amely Locke politikáját és teológiáját nem választja szét egymástól, a későbbi korok ízlésének megfelelően. A módszertani historicista megközelítés – ha nem is képes minden ellentmondást felszámolni – közelebb visz Locke politikai teológiájának jobb megértéséhez.

Locke a Természetjog és történelemben

A polgári kormányzatról szóló értekezésben Locke minduntalan Richard Hookerre hivatkozik. Locke e hivatkozásai és Hooker iránti tiszteletének megnyilvánulásai azonban kétszínűek. Strauss szerint ugyanis Locke szándékosan használja álcának a tekintélyes nevet. Locke természetjogról beszél, miként Hooker is. Csak éppen nem ugyanarról a természetjogról beszélnek. „Locke természetjogi eszméje alapvetően eltér Hookerétől. A természetjog eszméje gyökeres változáson ment át Hooker és Locke között.”⁴ Hooker és Locke között ott áll ugyanis Thomas Hobbes, aki új irányt adott a természet-

⁴ Strauss 1999, 122.

jogi hagyománynak. Hobbes volt az, aki először vonta le az új, mechanisztikus természettudomány mélyreható filozófiai következményeit.⁵

A klasszikus természetjog még az univerzum teleologikus felfogásából indul ki. Minden természeti lénynak természetes célja és sorsa van, ez határozza meg, hogy milyen tevékenység jó a számára. Az ember esetében az értelem fedezi föl ezeket a tevékenységi formákat: az értelem dönti el, hogy a természet szerint mi helyes az ember természetes célját illetően. Úgy tűnik, a modern természettudomány megsemmisítette az univerzum teleologikus szemléletét, amelynek része volt az ember teleologikus szemlélete is. [...] Az emberek rákényszerültek, hogy a nem-teologikus természettudomány és az emberről szóló teologikus tudomány alapvető – tipikusan modern – dualista felfogását tegyék magukévá.⁶

Ha az univerzum matematikailag jellemezhető, de a célszerűséget teljességgel nélkülöző atomok kusza összevisszaságából áll, hiába is keresnénk benne az ember helyét, céljait, kötelességeit. Az ember szűkebb pátriájában, a természettel szembeállított emberi világban azonban képes eligazodni, feltéve, ha ez utóbbi teljességgel a maga alkotása, és ha azt nem a természet által kijelölt célok terminusaiban igyekszünk megismerni, ilyenek ugyanis nincsenek. A politika tudományát nem arra kell alapozni, aminek lennie kell, hanem arra, ami van – az emberi természetre. Az emberi természet legfontosabb komponensei a vágyak vagy szenvedélyek, ezek közül messze a legerősebb

⁵ A korai modern természettudomány és a jogtudomány természetitörvény-fogalmának viszonya alighanem jóval bonyolultabb és sokrétűbb a Strauss által felvázolt sémánál, lásd Daston–Stolles (szerk.) 2008.

⁶ Strauss 1999, 13

az önfenntartás vágya. Azt, hogy mit kell tenni, ebből a szenvedélyből kell levezetni. A természeti törvény alárendelődik az önfenntartás természetes jogának. Ezzel radikális fordulat állt be a természetjogi gondolkodásban:

Ha tehát a természeti törvényt az önfenntartás vágyából kell levezetni, ha az önfenntartás minden igazságosság és erkölcsiség gyökere, akkor az alapvető erkölcsi tény nem a kötelesség, hanem a jog; minden kötelességet az önfenntartás alapvető és elidegeníthetetlen jogából kell származtatni. Nincsenek tehát abszolút vagy feltétel nélküli jogok vagy kötelességek; a kötelességek csak annyiban kötelező erejűek, amennyiben azok nem veszélyeztetik az önfenntartásunkat. Csak az önfenntartás joga feltétel nélküli vagy abszolút.⁷

Bármennyire is eltérő egyébként a két filozófia, Strauss szerint bizonyos, hogy a jog és kötelesség elsőbbségének kérdésében Hobbes és Locke egy oldalon áll. Locke ugyan sokat hivatkozik a természeti törvényre mint Isten kinyilatkoztatott akaratára és az értelem parancsára, az individuális, szubjektív jog primátusa mégis nyilvánvaló. Locke szerint a kinyilatkoztatás parancsai csak hit által ismerhetők meg, így nem lehetnek az értelem törvényei. A természeti törvény ugyanis híján van a megfelelő szankciónak: semmi sem garantálja, hogy a jót megjutalmazza, a gonoszt pedig megbünteti. Ezt a szankciót csak a halál utáni élet bizonyossága nyújthatná, ám ez a tudás kizárólag a kinyilatkoztatásból szerezhető meg.⁸ Amikor Locke a *Második értekezés*ben azokat a parancsolatokat tárgyalja, amelyekről a kinyilatkoztatás és a természeti törvény egyaránt

⁷ I. m. 131.

⁸ I. m. 148.

tájékoztató,⁹ a természeti törvény locke-i értelmezése valójában nagyban eltér a bibliai parancsolatoktól: például férfi és nő házasságon kívüli kapcsolata vagy a poligámia nem kifogásolható, amennyiben a kapcsolat szilárdabb és tartósabb az állatok hasonló társulásánál. Sőt, ha az utódok létrehozása és nevelése biztosított, a házasság akár határozott idejű szerződéssé is változtatható, hiszen „sem a dolog természetében, sem céljában nincs semmi, ami szükségessé tenné, hogy mindig egész életre szóljon” (81. §). Úgy tűnik, a kinyilatkoztatott parancsok és a természeti törvény között jelentős az eltérés. Valójában a természeti törvény nem igényli az Istenben való hitet, egyszerűen „azokat a feltételeket írja le, amelyeket egy népnek teljesítenie kell ahhoz, hogy polgári vagy civilizált legyen”.¹⁰ Valójában Locke nem ismeri el a természeti törvényt: amit így nevez, az pusztán az alapvető jognak, a „boldogság keresésének és a szenvedés elkerülésének” a derivátuma. „[A] természet joga meghatározóbb, mint a természet törvénye és egyben a természet törvényének alapja.”¹¹ Locke filozófiája azért forradalmi, amiért Hobbesé is az volt: „Azáltal, hogy a hangsúly a természetes kötelességekről vagy kötelezettségekről a természetes jogokra helyeződött át, az egyén, az ego vált az erkölcsi világ középpontjává és forrásá, mivel a céljától megkülönböztetett ember vált a középponttá vagy kiindulóponttá.”¹²

Mármost „körültekintő politikai szerző egy jó ügyet olyan módon talál, hogy a jó ügy számára általános jóindulatot nyerjen meg”. A forradalmár Locke „olyan gyakran hivatkozott Hookerre, amelyen gyakran csak tudott – Hooker minden idők

⁹ A házasság mellett ilyen pl. a szülők iránti tisztelet parancsa: Locke 1999a, 85–87. o., 66–70. §; vö. Strauss 1999, 150–151.

¹⁰ Strauss 1999, 151.

¹¹ I. m. 155.

¹² I. m. 166.

egyik legkevésbé forradalmi alkata volt”.¹³ Locke, ez az óvatos forradalmár – aki Jézusban sem győzte csodálni az óvatosság erényét, amely egyenesen feltétele volt annak, hogy megváltó művét bevégezhesse – a jól ismert, már-már ósdi természetjogi terminusokba burkolta radikálisan individualista tanait.¹⁴

Individuális jogok a premodern korban

Strauss számára tehát Hobbesszal és Locke-kal új korszak nyílt a politikai filozófia történetében: a modern, egyénközpontú, individuális jogok kora, amelyben az erkölcsi rend forrása az egóban rejlő önérvényesítési igény. A moralitás többé nem a célszerűen megtervezett kozmosz objektív rendjén alapul, hanem valamiféle szubjektív erőn vagy hatalmon, ami az önaffirmáló, autonóm módon cselekvő, szabad emberi egyének megmásíthatatlan sajátossága, természetes létmódja. Az egyéni jogok fogalmának megjelenési idejét illetően nincs konszenzus a filozófusok és filozófiatörténészek körében, de az általános nézet szerint viszonylag késői, modern fejleményről van szó. Isaiah Berlin például így vélekedik az autonómiaként értelmezett szabadságról és az egyéni jogokról:

Az ókori világban jóformán nem esik szó, tényleges megléte ellenére, az egyéni szabadságról mint tudatos politikai eszményről. [...] Az a kívánság, hogy ne törjenek rá az emberre, hogy hagyják magára, csak magasan fejlett civilizációkra jellemző mind egyének, mind pedig közösségek esetében. A magánéletre, a személyes viszonyok szférájára mint valami önmagánál fog-

¹³ I. m. 144–145.

¹⁴ Strauss 1999, 144–146, vö. Locke 1999a, 41–44, 63–67.

va sérthetetlen dologra való igény olyan szabadságfelfogásból származik, amely, vallásos gyökerei ellenére, kifejtett formájában aligha lehet régebbi, mint a reneszánsz vagy a reformáció.¹⁵

Alasdair MacIntyre szerint „egészen a középkor végéig egyetlen ókori vagy középkori nyelvben sincs olyan kifejezés, amit helyesen fordíthatnánk a »jogos« kifejezéssel; körülbelül 1400-ig mód sincs e fogalom kifejezésére” egyetlen számottevő európai vagy akár ázsiai nyelvben, ezért aztán „kissé furcsa lenne, ha léteznének az emberi lényekhez *qua* emberi lényekhez tartozó jogok”.¹⁶

Michel Villey történész szerint egy késő középkori szerző, William Ockham volt az, aki valóságos „szemantikai forradalmat” hajtott végre a politikai jogok területén.¹⁷ A görög *dikaion* és latin megfelelője, a *iust* eredetileg a dolgok önnön természetüknek megfelelő, objektíve harmonikus relációját vagy helyes arányát jelentette, azaz magát az igazságosságot, amelyben nyoma sem volt semmiféle szubjektív vonásnak. Ez a koncepció egészült ki a sztoikus, majd tomista természeti törvény fogalmával, amely objektív, az emberi értelem által megismerhető morális parancsolatok formájában tartalmazza az emberi lények kötelességeit, tökéletes összhangban a természet egészével. Ehhez képest jelentős változást jelent az egyéni jogok nyelvezete, amely Villey szerint az individuum felértékelésére eleve hajlamos keresztény emberkép és az ettől teljesen idegen jogi gondolkodás mesterséges összeházasításából ered. „Az egyéni jogok bölcsője a ferences rend. A sokak szerint eretnek William Ockhamet, a nominalizmus individualista filozófiájának alapítóját, a pápa ellenségét nevezhetjük a

¹⁵ Berlin 1990, 356–357.

¹⁶ MacIntyre 1999, 101.

¹⁷ Villey 1964, Villey munkáit Berlin is ismerte és méltányolta, lásd Berlin 1990, 356, 2. jegyzet.

szubjektív jogok atyjának.”¹⁸ A tradicionális, biblikus emberkép tehát e mesterséges összeházasításnak csak szükséges, de nem elégséges feltétele. Az egyéni jogok modern – és Villey értékítélete szerint kifejezetten destruktív – gondolata egy sajátos filozófia talaján jöhetett létre. Villey szerint az emberi jogok, vagy más néven a modern természetjog doktrínája, legalábbis annak eredeti formájában, egy meghatározott metafizikán alapul: Ockham nominalizmusán és voluntarizmusán. Ockham szerint a jog a személyben inherensen jelen levő képesség, hatalom, szabadság. Míg korábban *iust* alatt éppen a hatalmat korlátozó objektív igazságosságot értették, Ockham a *iust* magával a *potestas*szal azonosította. Ockham ezzel csak saját filozófiájának következményeit vonta le, hiszen kizárólag az egyes, egyedi létezőknek tulajdonított valóságos létezés; az isteni akarat abszolutizálása pedig az emberi akarat és szubjektivitás elsőbbségéhez vezetett, szemben az akaratot megrendszabályozó, korlátait kijelölő, tőle független, objektív, preegzisztens renddel.¹⁹ Villey ezért – némiképpen Strauss-hoz hasonlóan – úgy vélte, hogy az egyéni jogok fogalma logikailag összeférhetetlen a klasszikus természetjoggal. A különbség az, hogy Villey Ockhamnak, Strauss Hobbesnak tulajdonítja a jogi nyelvezet modern „szemantikai forradalmát”.

Brian Tierney, Villey vitapartnere részletesen cáfolja idősebb kollégája okfejtését. Érvelése kétfelől támadja Villey tézisé. Ockham korai metafizikája és logikája Tierney értelmezése szerint nem áll szükségszerű, logikai kapcsolatban későbbi

¹⁸ Villey 1964, idézi Tierney 1997, 27–28.

¹⁹ A középkori irodalomban a szembeállítás nem ragadható meg az objektív törvény (*lex*) és szubjektív jog (*iust*) ellentétpárjával, mivel a két terminust nagyon gyakran egymással szinonim módon alkalmazták. Ez alól Aquinói Szent Tamás sem kivétel, aki ugyan definitív módon megkülönbözteti a *iust*-t a *lex*-től, mindazonáltal később maga is következtetlenül használja e szavakat.

politikai és jogfilozófiájával. Egy nominalista metafizika egyáltalán nem zárja ki azt, hogy az individuális létezők közötti relációknak jelentőséget tulajdonítsunk. Megfordítva, az egyéni jogok doktrínája nem követeli meg a nominalista álláspont elfogadását. Számos későbbi filozófus, például a spanyol skolasztikusok jogfilozófiája, sok tekintetben ockhamiánus, noha metafizikájuk sokkal inkább tomista.²⁰

Másrészt – állítja Tierney – az egyéni jogok gondolata jóval régebbi forrásokban is tettenérhető, ráadásul kiválóan megfér a Villey által eredetinek és Ockham előtt kizárólagosnak tekintett objektív jog vagy természeti törvény fogalmával. Ezek szerint a kétféle jogi felfogás nem feltétlenül zárja ki egymást, hanem inkább komplementer viszonyban van egymással. Habár egyes modern politikai gondolkodók hajlamosak megfedkezni erről, a kétféle jogfogalom a kánonjogászok irataiban párhuzamosan létezett egymás mellett, és egyáltalán nem okozott fejtörést számukra, hogyan egyeztessék össze az egyéni jogokat az objektív jogokkal: például a „tiszteld szüleidet” parancsot, amely egyszerre kinyilatkoztatott törvény és erkölcsi parancs, egyszersmind a szülők azon jogait implicálja, amely gyermekeik részéről megilleti őket, s amelyet így jogosan követelhetnek meg.²¹ Úgy tűnik tehát, nem Hobbes, de még csak nem is Ockham a felelős a jogi fogalmak forradalmi átalakításáért: az egyéni jogoknak bőséges irodalmát találjuk a 12. századi kánonjogászok műveiben.

Gratianus *Decretum*a a kánonjog alapműve. Ebben Gratianus kétféle törvényt különböztet meg: a természeti törvényt (*ius*) és a szokásjogot. Az előbbit a Törvény és az Evangélium tartalmazza, és lényege az aranyszabályban foglalható össze. Gratianus azonban magának is ellentmondva később – Sevillai

²⁰ Tierney 1997, 31–32.

²¹ Uo. 33.

Isidorust idézve – kifejti, hogy a természeti törvény az emberiség közös törvénye, amely minden emberben ösztönösen működik. Erre olyan példákat sorol fel, mint a férfi és a nő egyesülése, a gyermekek felnevelése vagy a kölcsönbe kapott vagy letétbe helyezett pénz visszaszolgáltatása. Ezeket az ellentmondásokat a dekretisták igyekeztek feloldani. Rufinus például úgy értelmezte a természetjogot, mint bizonyos erőt, amelyet az emberek ösztönszerűen birtokolnak a jó követése és a rossz elkerülése céljából. A természetjognak három fajtáját különböztette meg: a parancsokat, a tiltásokat és az ún. *demonstrationest*. Míg az előző kettő előírásaitól semmi szín alatt nem lehet eltérni, az utóbbi nem implicál normatív érvényt: a közös tulajdon természetes, mindazonáltal el lehet tőle térni. A magántulajdon tehát nem természetes, ám ettől még nem jogtalan. A *demonstrationes* tehát afféle permisszív törvényként többféle gyakorlatot enged meg, egyiket sem tiltja vagy parancsolja.²² Tierney számos más 12. századi szerzőt idéz, akik Rufinus – és feltehetően Isidorus – nyomdokain haladva a *iust* az elmében vagy a lélekben rejlő erőként, *potentiaként* (Sicardus), *sinderesisként* (Bisignanói Simon) vagy szabad akaratként értelmezték (Ricardus Anglicus).²³

Témánk szempontjából azonban valószínűleg egy másik dekretista, Pisai Huguccio a legérdekesebb. Gratianust követve először elfogadja, hogy a természetes jognak két értelmezése

²² „Est itaque naturale ius vis quedam humane creature a natura insita ad faciendum bonum cavendumque contrarium. Consistit autem ius naturale in tribus, scilicet: mandatis, prohibitionibus, demonstrationibus. [...] Detractum autem ei non est utique in mandatis vel prohibitionibus [...] sed in demonstrationibus – que scilicet natura non vetat non prohibet, sed bona esse ostendit – et maxime in omnium una libertate et communi possessione; nunc enim iure civili hic est servus meus, ille est ager tuus.” Lásd Tierney 1997, 62, 68. jegyzet.

²³ Uo. 63–64.

van, egy szubjektív (a lélekben rejlő erő) és egy objektív (az arany szabály és egyéb morális parancsolatok). Huguccio azonban nyíltan kijelenti, hogy az utóbbi csak másodlagos jelentés, sőt, Gratianus bizonyos szempontból tévesen tulajdonította ezt a jelentést a *ius naturalénak*. Az erkölcsi szabályok, az Isidorus által felhozott példák ugyanis inkább következményei vagy származékai az egyéni jogoknak, a természetjog alapvető instanciájának, a lélekben működő inherens erőnek.²⁴ Strauss szerint Hobbes volt az, aki a jogból vezette le a törvényt, és az individuális jogot – az önfenntartás jogát – tette elsődlegessé és minden kötelesség alapjává, Locke pedig készségesen követte Hobbest ezen az úton.²⁵

És bár a kánonjogászok általában nem voltak következetesek a *lex* és *ius* terminusok használatában, egyértelmű, hogy a *ius naturale* szubjektív és objektív értelmét élesen megkülönböztették, és egyesek – például Huguccio – az előbbinek jóval nagyobb jelentőséget tulajdonítottak. Figyelemre méltóak azok a jogászai megjegyzések is, amelyek Rufinus *demonstrationes*ére utalnak vissza. Angol glosszátorok már 1180 körül azonosították e rufinusi kategóriát a *ius naturaléval*: ezek szerint a természetjog tiltásoktól és parancsoktól mentes szféra, a negatív szabadság terepe, amelyen belül az ember autonóm módon gyakorolhatja személyétől elválaszthatatlan jogait, és dönthet a cselekvésről vagy éppen a cselekvéstől való tartózkodásról.²⁶

²⁴ „Sed in hac acceptione improprie dicitur ius naturale cum quodlibet talium qualia diximus contineri in hac acceptione potius sit effectus iuris naturalis uel ab ea descendat uel ad ipsum ex iure naturali teneatur quis quam sit ius naturale.” Lásd 64, 75. jegyzet.

²⁵ Strauss 1999, 131–135, 155–157; Hobbes 1999, 171–172.

²⁶ „Secundo modo dicitur ius naturale licitum et approbatum quod nec a Domino nec constitutione aliqua precepitur prohibetur, quod et fas appellatur, et repetere suum vel non repetere, comedere vel non comedere, dimittere uxorem infidelem cohabitare volentem vel

Strauss szerint az önfenntartás jogának abszolutizálása, következésképpen pedig az egyéni jogok előtérbe kerülése kellemetlen helyzetbe hozta Hobbest, és kisebb mértékben Locke-t is, ugyanis – ha következtetések akartak maradni – mindkettőjüknek el kellett ismernie, hogy az önfenntartás jogára hivatkozva a halálra ítélt gonosztevő szökési kísérlete jogos.²⁷ Csakhogy ez a gondolat sem a modernnek agyából pattant ki elsőként. Genti Henrik már 1289-ben amellet érvelt, hogy az elítéltnak éppúgy joga van ahhoz, hogy mentse a bőrét, ahogy a bírónak is joga van ahhoz, hogy halálra ítélje a bűnöst. Sőt, az előbbi jog erősebb, mint az utóbbi, mivel az elítélt önfenntartáshoz való jogát közvetlenebb veszély fenyegeti, mint a bírót. Henrik szerint mindenkinek hatalma, joga, sőt *tulajdonjoga* van saját teste felett, és a testi épség megőrzése első számú jog és kötelesség.²⁸

Strauss úgy véli, hogy Locke tulajdonról szóló tana a kapitalizmus szellemének klasszikus doktrínája,²⁹ de MacPherson képviseli legmarkánsabban azt a nézetet, amely szerint Locke a kapitalizmus első ideológusa. MacPherson óriási jelentőséget tulajdonít Locke azon tézisének, amely szerint „mindenkinek *tulajdona* a saját *személye*”, amihez senki másnak nincs joga.³⁰ Az egyén fogalmában eredendően benne foglaltatik a birtoklás: az ember elsősorban tulajdonos, mindenekelőtt saját képességeinek a tulajdonosa. Az egyén abban a mértékben szabad, amilyen mértékben sikerül képességeit – munkája révén – anyagi javakra váltania. A possesszív individualizmus szabadsága a másoktól való függés hiánya, és – teszi hozzá

non dimittere. [...] Unde (super) illud Apostoli ‘omnia mihi licent’ Ambrosius: lege nature.” Lásd Tierney 1997, 67, 81. jegyzet.

²⁷ Strauss 1999, 139–140.

²⁸ Tierney 1997, 83–87.

²⁹ Strauss 1999, 165.

³⁰ Locke 1999a, 58. o. 27 §.

MacPherson – a materiális javaktól való függés kiteljesedése.³¹ Hogy MacPherson elemzése mennyire helytálló, azt most nem vizsgáljuk, annyit azonban megjegyezhetünk, hogy az a gondolat, amely szerint az ember eredendően birtokló lény, Locke korát messze megelőzte, és megjelenése semmilyen kapcsolatban nincs a kapitalizmus gazdasági feltételeinek kialakulásával, még kevésbé a posszesszív individualizmus gazdasági és társadalmi eszményének igazolásával.

Ma már magától értetődő, hogy Locke „korában az emberek többsége még ahhoz a régi nézethez kötődött, miszerint a gazdagság korlátlan fölhalmozása igazságtalan vagy erkölcsileg helytelen”.³² Számunkra az anyagi szerzés már nem szorul külön igazolásra, Locke azonban még joggal számíthatott arra, hogy nézete komoly ellenállásba fog ütközni, így elfogadtatására alapos óvintézkedéseket tett, mindenekelőtt azzal, hogy a tulajdonszerzést – és a korlátlan felhalmozást – természetből fogva igazságosnak, természetes jognak ismerte el.³³

Mindazonáltal megint fel kell hívni a figyelmet arra, hogy a tulajdon természetes jogként való feltüntetése nem feltétlenül pusztán retorikai fogás, amellyel a kapitalizmus korai apologétája élni kényszerül. Az a tézis, hogy a tulajdonjog természetes, sőt az embertől elidegeníthetetlen jog, már a 13. századi ferences szegénységi viták egyik alapvető gondolata volt. A kolduló rendek térnyerését rossz szemmel néző XXII. János pápa mellett érvelt, hogy a magántulajdon természetes és egyben isteni törvény is: Isten maga adta a világot Ádám kezébe. A tulajdonról lemondani sem lehet teljes mértékben, hiszen minden ember szükségképpen birtokolja azokat a javakat, amelyeket elfogyaszt. A ferencesek állítólagos apostoli szegénysége téves elképzeléseken alapul: a teljes tulajdonnélküliség sem nem kí-

³¹ MacPherson 1962, 3.

³² Strauss 1999, 167.

³³ Uo. 165.

vánatos, sem nem lehetséges. János szerint a közös tulajdon nemhogy nem előzi meg a magántulajdont, hanem az előbbi egyenesen előfeltételezi az utóbbit.³⁴

János pápa meglehetősen szélsőséges nézeteket képviselt a magántulajdonról, érveit olyan abszolutista szerzők aknázták ki haszonnal, mint például Locke ellenfele, Richard Filmer. A kánonjogászok nézetei szélesebb körben találtak elfogadásra, és kevésbé sajátos nézőpontot tükröztek. Tierney szerint a gazdag és szerteágazó dekretista irodalomban minden inkoherencia és belső ellentmondás ellenére felfedezhető a magántulajdon fejlődésének egy többé-kevésbé egységes történeti sémája.³⁵ Kezdetben minden tulajdon közös volt. A bűnbeesés után azonban kialakult a magántulajdon, méghozzá az első foglaltság jogán. Ezt követték azok a jelentős tulajdonjogi szerződések és cserék (pl. Ábrahám és Lót megegyezése), amelyekről az Ótestamentum tudósít. Végül a királyok uralmával és a pozitív törvények kodifikálásával kialakult a magántulajdon végső, lényegében máig változatlan formája.³⁶

A 12. században tehát egyáltalán nem volt szokatlan az a gondolat, hogy a magántulajdon megelőzi a kormányzat kialakítását, így a magántulajdon egyfajta természeti állapotban is létezett. Ezért aztán Locke hasonló nézete sem annyira extravagáns, mint amennyire a középkori jogi irodalom ismeretében hiányában tűnik. Valószínű, hogy számottevő különbségek vannak a középkori és a locke-i elképzelések között a magántulajdon történetét illetően. Számunkra most – ahogy az eddigiekben is – az a fontos, hogy az első látásra szokatlan,

³⁴ Tierney 1997, 153–157.

³⁵ Az ellentmondásokat a klasszikus római jogi szövegek hagyták a kánonjogászokra: a római jog természetesként ismerte el a *res nullius* elfoglalásából származó tulajdont éppúgy, mint azt a nézetet, hogy a közös tulajdon a természetes, míg a magántulajdon konvencionális.

³⁶ Tierney 1997, 145.

ezért vélhetően retorikai védelemre szoruló állítások valójában korántsem újak. Noha merész feltételezés lenne azt hinni, hogy a 17. századi filozófusok első kézből olvasták Hugucciót és Genti Henriket, az azonban bizonyos, hogy munkásságuk a nagy hatású spanyol skolasztikusok, valamint William Ockham és Jean Gerson művein keresztül, tudatosan vagy tudattalanul, de valamilyen mértékben mindenképpen áthatotta a 17. század filozófiáját. Kétséges, hogy az egyéni jogok primátusa és a magántulajdon fontosságának hangsúlyozása valóban olyan új és eretnek tételek voltak-e, amelyek önmagukban indokolják a sorok közötti írás gyakorlatát. A jogok objektív és szubjektív értelmezése, amely Strauss szerint Locke-nál összekeveredik, de logikailag nem egyeztethető össze, évszázadokon át létezett egymás mellett. Mindez természetesen nem cáfolja Strauss elméletét, amely szerint Locke-nál a klasszikus természetjogi nyelvezet tudatosan alkalmazott álca. Az eszmetörténeti horizont kitágítása azonban azzal a tanulsággal jár, hogy a forradalminak tűnő eszmék sokszor csak visszatekintő módon előadott önértelmezési narratíváinkban forradalmiak, és konkrét esetünket ebből a perspektívából szemlélve úgy tűnik, hogy Locke természetjogi nyelvezetének pusztán instrumentális értelmezése jóval kevésbé plauzibilis, mint amilyennek első pillantásra látszott. Nem kell azonban más korok obskúrus eszmefuttatásaiban keresgélnünk, Locke saját életművének is vannak olyan aspektusai, amelyek fényében Strauss hipotézise kevésbé meggyőző.

A kereszténység ésszerűsége

Ha Strauss elképzelése helytálló, Locke azután döntött amellett, hogy politikai filozófiáját természetjogi nyelvezetbe ágyazva, de a kinyilatkoztatott törvényt mellőzve adja elő, hogy olyan nehézségbe ütközött, amely vagy a „Szentírás ki-

nyilatkoztatott jellegének bemutatását akadályozta meg, vagy az újtestamentumi törvények természeti törvénnyel való azonosítását tette lehetetlenné, esetleg mindkettőt”.³⁷ Meg kell engedni, hogy Locke maga esetleg egyáltalán nem is kételkedett a kinyilatkoztatás hitelességében és abban, hogy az újszövetségi tanítás a lehető legteltesebben kifejezi az ész törvényét. Strauss szerint

[e]lég annyit feltételezni, hogy voltak bizonyos fenntartásai, vajon hasonló fényben tűnik-e fel az összes olvasója számára az, amit ő hajlott bizonyítéknak tekinteni. Ha ugyanis bármilyen ilyen jellegű fenntartása volt, akkor politikai tanítását, azaz az uralkodók és az állampolgárok jogairól és kötelességeiről rendelkező természetjogi tanítását kénytelen volt a Szentírástól olyannyira függetlenül megírni, amennyire csak lehetséges volt.³⁸

Mivel pedig Locke jól tudta, hogy kortársai között vannak, akik nem fogadják el a Szentírás tekintélyét, már csak az ő kevéért is kénytelen volt filozófiáját úgy megfogalmazni, hogy az a biblikus tekintélyre való hivatkozás nélkül is megállja a helyét. Strauss ezeket az érveket nagyrészt a *Reasonableness of Christianity* című Locke-műből vett idézetekkel támasztja alá.

A probléma az, hogy a kérdéses könyvet Locke 1695-ben publikálta, jóval a *Két értekezés* megírása és megjelenése után. Ez közismert és látszólag külsődleges adat, ha azonban végig gondoljuk, hogy mi következik belőle, egészen más színben tűnik fel Strauss érvelése. Ha Locke több mint egy évtizeddel a polgári kormányzatról szóló írásainak megjelenése után külön könyvet szentel kinyilatkoztatás, természeti törvény és er-

³⁷ Strauss 1999, 144.

³⁸ I. m. 146.

kölcs viszonyának, akkor – függetlenül a *Reasonableness* tényleges érdemeitől – talán mégsem tartotta eleve reménytelennek ezt a vállalkozást, és az sem tartotta vissza, hogy tudhatta, egynéhány kortásának biztosan nem fogja elnyerni a tetszését.³⁹ Igaz ugyan, hogy a *Reasonableness* közvetlenül valóban nem a kormányzat és a polgári társadalom alapjait tárgyalja, tehát azt lehetne mondani, hogy Locke számára ezúttal nem volt életbevágó a teljes egyetértés kivívása. Ám tudjuk, hogy szilárd erkölcsi fundamentum nélkül a társadalom alapjai is ingatagok,⁴⁰ ezért a moralitás megalapozásának jelentősége – ha nem is nagyobb, de – talán eredendőbb, mint a politikai hatalom eredetéé. Ha tehát Locke már az 1680-as évek elején lemondott arról, hogy érdemben foglalkozzon a természeti törvény kérdésével, ami ekkor már nem volt több számára hasznos fikciónál, akkor legalábbis rejtélyes, hogy miért bajlódott vele jóformán élete végéig.

Locke 1663-4-ben kilenc kis esszét írt a természeti törvényekről. Ezekben a természeti törvények tapasztalati megismerhetősége mellett érvel. Kifejti, hogy minden valódi törvényi kötelesség feltételez egy törvényhozót, aki egyben a törvények betartását szankcionálja, valamint biztosítja a törvények nyilvánosságát. Locke a törvényhozó létét két istenérvvel bizonyítja, amelyek később az *Értekezés*ben is felbukkannak.⁴¹ Ha bebizonyítottuk egy mindenható és jóságos Teremtő létezését, azt is fel kell tennünk, hogy az embert – annak minden képességével együtt – nem cél nélkül teremtette. Az empirikusan megismerhető emberi természet és a teremtett világ felépíté-

³⁹ Néhány utalás alapján úgy látszik, hogy Locke részben épp a deisták ellen írta a *Reasonableness*-t, lásd Locke 1999b, 5, 149, 155–157; Locke 1823/1963, 188, 229.

⁴⁰ Pl. Locke 2003, 60–61, II/iii/4; Goldie (szerk.) 1997, 87–88, 299.

⁴¹ Locke 2003, 701–714, IV/x.

séből kikövetkeztethetők az ember kötelességei is.⁴² Hogy mi módon, azt Locke nem tárgyalja.

Locke közeli barátja, James Tyrell az *Értekezés* megjelenése után többször is megpróbálta rávenni a szerzőt, hogy publikálja a természeti törvényről szóló nézeteit, de Locke ellenállt.⁴³ Tyrell a nagy mű oxfordi fogadtatásáról számolt be barátjának, nem rejtve véka alá, hogy a természeti törvényekre vonatkozó részek, pontosabban azok szembeszökő hiánya feltűnt az olvasóknak, és mindjárt hobbesianizmust szimatoltak a háttérben. Az *Értekezés* valóban szűkkeblűen bánik a természeti törvénnyel.⁴⁴ Hedonista etikája pedig egyenesen összeegyeztethetetlennek tűnik bármiféle objektív etikai elvvel. Mindazonáltal Locke a – saját neve alatt megjelenő – *Értekezés*ben nem tartotta szükségesnek, hogy a *Két értekezés*ben alkalmazott mutatóvonalakkal leplezze valódi tanítását.

Valószínű, hogy az újabb keletű, Locke szívének kedves hedonista etika szerepet játszott abban, hogy nem hozta nyilvánosságra korábbi, tradicionálisabb elképzeléseit a természeti törvényről. Ez Strauss tézisést erősíthetné, hiszen a hedonizmus a politikai filozófia egoista fordulatának fontos eleme.⁴⁵ A publikálásról való lemondást nyelvfilozófiai eredményei is motiválhatták.⁴⁶ A locke-i életmű alaposabb vizsgálata azonban azt mutatja, hogy a vita korántsem dőlt el az egoista szubjektívizmus javára. Az 1690-es években Locke nem kis erőfeszítést tett a két álláspont összeegyeztetésére. *On Ethick in General* című, 1686–1688 közé datált kéziratában azt fejtegeti, hogy a jó és a rossz nem a dolgok, hanem a dolgokat az értékelő

⁴² Goldie (szerk.) 1997, 102–106.

⁴³ Von Leyden 1954, 13; Laslett 1960/1988, 79–80.

⁴⁴ Locke 2003, 61–62, I/ii/13; 70, I/iii/13; 389–390, II/xxviii/8–9.

⁴⁵ Strauss 1999, 167.

⁴⁶ Von Leyden 1954, 74–75; vö. Locke 2003, 540–541, III/ix/9; 550–551, III/ix/22; 558–559, III/x/11,12.

szubjektumokhoz fűző relációk jellemzője. Másfelől a helyes és a helytelen filozófiai definíciói elégtelenek, mert az önkényes definíciók híján vannak minden, a normativitáshoz elengedhetetlen tekintélynek. Hiába Arisztotelész, Anakarsisz és Konfuciusz minden bölcsessége, még ha igazuk is van, erkölcsi iránymutatásuk akkor sem kötelező érvényű.⁴⁷ A korai esszék megállapítását visszhangozva Locke kijelenti, hogy a nyilvánosságra hozott morális parancsok csak egy szuverén Törvényhozó akaratából meríthetik kötelező erejüket. A morálfilozófia feladata mármost az, hogy összhangot teremtsen az emberi vágyak és averziók mozgatta cselekedetek, valamint az isteni törvények között. A töredékben maradt szöveg ezen a ponton végződik.⁴⁸

A *Reasonableness* Locke intenciói szerint az üdvösséghez szükséges és elégséges hit tartalmát próbálja meghatározni. Miután a fundamentális hitcikkelyt a „Jézus a Messiás” kijelentés önkéntes elfogadásával azonosítja, felmerül a kérdés, hogy a megváltó eljövetele és a messiási ígéret kihirdetése előtt vajon mindenki kárhozatra volt-e ítélve. Locke válasza tagadó: az emberek csak olyan előírások megszegéséért vonhatók felelősségre, amelyek a cselekedet elkövetésekor hozzáférhetők voltak a számukra.⁴⁹ Mózes kora előtt ez csak a természeti törvényről volt elmondható. Hogy az ész használata révén megismerhető minden fontos kötelességünk, azt további magyarázat nélkül szögezi le. Mindazonáltal a kinyilatkoztatás sokkal biztosabb módja a törvény megismerésének, és az örök boldogság ígérete egyben garancia a betartására is. Hiszen még ha valaki néhány egyszerű axiómából le is vezetné az etika egész kódexét, akkor is sokkal hatékonyabb a csodákkal hitelesített kinyilatkoztatás: a bonyolult demonstráció egyes lépéseit könnyen szem

⁴⁷ Vö. Locke 1999b, 150–152.

⁴⁸ Goldie (szerk.) 1997, 298–304.

⁴⁹ Locke 1999b, 139.

elől téveszthetjük, az emberiség nagy része talán követni sem tudná.⁵⁰ Ha Locke-ot állandóan az foglalkoztatta volna, hogy eretnek olvasói hogyan fogadják írásait, aligha szentelt volna hosszú eszmefuttatást a keresztény erkölcsnek, és aligha jelentette volna ki ellentmondást nem tűrve:

A Menny és Pokol kilátása az evilági lét rövidke örömeit és fájdalmait más megvilágításba helyezi, vonzóvá teszi és bátorítja az erényt, amelyet az értelem, az érdek és az önmagunkkal való törődés egyaránt előnyben kell hogy részesítsen. *Az erkölcs ezen, és csak ezen az alapon állhat szilárdan [...]*.⁵¹

Mindezt magyarázhatjuk azzal, hogy Locke egyszerűen feladta korábbi terveit a demonstratív etikáról, és e kudarc eredményeképpen a kinyilatkoztatás felé fordult. Noha tény, hogy számos ellentmondás feszül a *Reasonableness* és a korábbi művek között,⁵² az életművet meglepő koherencia jellemzi. Azzal, hogy minden egyes ember hozzájárulását adja ahhoz a tételhez, mely szerint Jézus valóban a Messiás, az egy Isten fia, egyszersmind a szuverén törvényhozó alattvalójának ismeri el magát, akinek a másokhoz való viszonyát ettől kezdve az ebből az elfogadásból származó kötelezettségek fogják meghatározni, és ugyanez az elfogadás kovácsol egyetlen testet az Isten Országába egyenként belépő hívőkből. Ez az erkölcsi közösség az alapja egyszersmind minden további, hozzájáruláson alapuló önkéntes közösségnek, így a politikainak is. Emlékezzünk rá, hogy a tolerancia Locke szerint nem vonatkozhat az ateistákra: istentagadásuk a szuverén törvényhozó létének tagadása,

⁵⁰ Uo. 157.

⁵¹ Uo. 163, fordítás, kiemelés tőlem – Sz. V.

⁵² Egyetlen példa: a *Reasonableness* Locke-ja számára a Szentírás hitelessége megkérdőjelezhetetlen, az *Értekezés* alapján azonban legalábbis kérdéses, vö. Locke 2003, 783–793, IV/xviii.

és ez *per definitionem* kizárja őket abból a morális közösségből, amely minden politikai társulás alapfeltétele. A kereszténység legnagyobb eredménye, hogy egyesítette magában a vallást és az erkölcsöt, amely a kereszténységet megelőző korokban külön utakon járt. Evilági és spirituális kötelességeink egyetlen kódexe a helyes élet követelményeit állítja eléünk, ami egyszerre biztosíthatja az evilági és a túlvilági boldogságot.⁵³

A locke-i életmű koherenciája nem formállogikai jellegű, hobbesi koherencia, hanem gondolkodásmódjának egészét, illetve Locke filozófiához való viszonyát jellemzi. Locke pragmatikus filozófus volt abban az értelemben, hogy sosem tévesztette szem elől, hogy a filozófia végül is az életben való eligazodást kell hogy szolgálja, és ezért hajlandó volt lemondani arról, hogy valódi rendszert alkosson. Ezért, ha a logikai elmentmondásokat mindenáron racionalizálni akarjuk, akár azon a módon, hogy rejtett jelentést tulajdonítunk nekik, könnyen szem elől téveszthetjük az egészben rejlő koherenciát. Locke tankönyvi, exoterikus filozófiája empirista, liberális és hedonista – egyszerűen szekuláris. Ha azonban így értelmezzük Locke-ot, életművét éppen azoktól a jelentésárnyalatoktól fosztjuk meg, amelyek az egyszerre keresztény és szekuláris Locke „ezoterikus” tanítását ma is izgalmassá teszik.⁵⁴

⁵³ Locke 1999b, 135, 147; Goldie (szerk.) 1997, 304–306, 344–348.

⁵⁴ A szekuláris modernitás nem csak Locke filozófiáját faragta egydimenziósra, hasonló sorsra jutott például a „pozitivist” Isaac Newton, vagy éppen a „republikánus” Edmund Ludlow. Az ariánus Newton és a misztikus Ludlow újrafelfedezése valóságos eszmetörténeti szenzáció volt a közelmúltban.

Irodalom

- Berlin, Isaiah 1990: A szabadság két fogalma. In uő: *Négy esszé a szabadságról*. Ford. Erős Ferenc és Berényi Gábor. Budapest: Európa, 334–444.
- Daston, Lorraine – Stolleis, Michael (szerk.) 2008: *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe: Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy*. Aldershot: Ashgate.
- Goldie, Mark (szerk.) 1997: *John Locke: Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas 1999: *Leviatán*. Ford. Vámosi Pál. Budapest: Kosuth.
- Laslett, Peter 1960/1988: Introduction. In Laslett, Peter (szerk.): *John Locke: Two Treatises on Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leyden, W. von 1954: Introduction. In Leyden, W. von (szerk.): *John Locke: Essays on the Laws of Nature*. Oxford: Clarendon.
- Locke, John 1823/1963: Second Vindication of the Reasonableness of Christianity. In *The Works of John Locke*. Vol. VII. Aalen: Scientia.
- Locke, John 1999a: *Második értekezés a polgári kormányzatról*. Ford. Endreffy Zoltán. Kolozsvár: Polis.
- Locke, John 1999b: *The Reasonableness of Christianity*. John C. Higgins-Biddle (szerk.), Oxford: Clarendon.
- Locke, John 2003: *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós és Csordás Dávid. Budapest: Osiris.
- MacIntyre, Alasdair 1999: *Az erény nyomában*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Budapest: Osiris.
- MacPherson, C. B. 1962: *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Clarendon.
- Strauss, Leo 1994: *Természetjog és az írás művészete*. Ford. Láncki András. Budapest: Atlantisz.
- Strauss, Leo 1999: *Természetjog és történelem*. Ford. Láncki András. Budapest: Pallas Stúdió–Attraktor.
- Tierney, Brian 1997: *The Idea of Natural Rights*. Atlanta: Scholar Press.
- Villey, Michel 1964: La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Oc-cam. *Archives de philosophie du droit*, 9, 97–127.

OT, 2

- Vége a régi csúf időknek. *Világosság*, 34/1, 1993.
- Politische Justiz in postkommunistischen Gesellschaften: Der Fall Ungarn. *Europäische Rundschau*, 1990.
- On Being a Marxist: A Hungarian View. (Kis Jánossal, Marc Rakovski álnéven.) *The Socialist Register*, 17, 1980.
- Határolt forradalom, megszorított többpártrendszer, feltételes szuverenitás. (Kis Jánossal.) In *Bibó Emlékkönyv*, 1980.
- The Two Systems in Action. (Kis Jánossal.) *Comparative Studies in Society and History*, 20/2, 1978.
- La Hongrie est-elle réellement si différente? (Kis Jánossal, Marc Rakovski álnéven.) *Esprit*, 7-8, 1978.
- L'union du capital et de la science. (Kis Jánossal, Marc Rakovski álnéven.) *Les Temps Modernes*, 1976.
- A nyelv a mindennapi élet elméletében. (Kis Jánossal.) *Általános Nyelvészeti Tanulmányok*, VII, 1970.
- A strukturalista elemzés határai. (Kis Jánossal.) *Kritika*, 1969.
- Marcuse és az újbaloldali diákmozgalom. *Új Írás*, 1968.
- Moses Hess a filozófiatörténetben I-II. *Magyar Filozófiai Szemle* XI/1 és 2, 1967.
- A tudományfejlődés „logikája” a neopozitivizmusban. *Magyar Filozófiai Szemle*, IX/4, 1965.



X 126769

Bence György a rendszerváltás utáni időszakban elsősorban 20. századi politikai eszmetörténettel foglalkozott, a politika és a politikai filozófia összefüggéseit tanulmányozta. *Válogatott politikai-filozófiai tanulmányok 1990–2006* című posztumusz kötetében megjelent tanulmányai és esszéi a politikai jelenségek filozófiai eszmetörténeti szempontú elemzésére tesznek kísérletet. A kötet egyik írásában így fogalmaz: „Az utolsó harminc évben virágzó akadémiai diszciplínává vált politikai filozófia mintegy felülről tekint a politikára. Ezért nem sokat tud kezdeni azzal a jelenséggel, hogy a közvélemény szemében a politika gyanús vállalkozás, a politikus kétes figura. De létezik egy olyan politikai filozófia is, amely magából a politikai életből, a politikától elválaszthatatlan konfliktusokból indul ki. Ennek az irányzatnak a kulcsszava a »politikum«. A politika nem csak a gazdasági és társadalmi érdekek, a morális és ideológiai célok megvalósításának eszköze. Saját célja és méltósága van, mely nem kevésbé fontos, mint azok a célok, melyeknek alá szokták rendelni. Sőt, vannak olyan gondolkodók, akik a »politikum«-ról beszélvén egyenesen azt akarják mondani, hogy a politika fölötte áll mindezeknek a céloknak. A »politikum« filozófiája nem veszélytelen. De mindenképp van egy előnye: szembenéz azokkal a veszélyekkel, amelyeket az akadémiai politikai filozófia főárama elkerül.” Bence a politikum sajátosságára vonatkozó vizsgálódásainak kiindulópontjául Hannah Arendt, Carl Schmitt, Leo Strauss, Eric Voegelin és Isaiah Berlin művei szolgáltak. A tanulmánykötetben olyan írásokat közlünk pályatársaitól, diákjaitól, amelyek a Bence érdeklődéséhez közel álló tudományterületek kimagasló színvonalú munkái, így remélhetőleg a politikai filozófia iránt érdeklődő szélesebb közönség számára is fontos gyűjteményt kínálhatunk.